ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE MARS - AVRIL 1973 No 436

LE DOUBLE ÉCUEIL

Il y a dans la nature déchue de l'homme une double infirmité et, spirituellement parlant, un double obstacle, et c'est d'une part la passion, qui entraîne l'homme hors de lui-même tout en le comprimant, et d'autre part l'orgueil, qui enferme l'homme en lui-même tout en le dispersant. La passion se signale par l'attachement, et l'orgueil, par l'ambition ; celle-ci serait-elle spirituelle, elle n'en serait pas moins mondaine pour autant, à moins de donner au mot ambition — comme on le fait parfois — un sens transposé et neutre. D'une manière analogue, si l'on entend par le mot passion une force en soi neutre et disponible, on peut évidemment parler de passions saintes, ou sanctifiées par leur objet, mais ce n'est de toute évidence pas de cette conversion d'une énergie naturelle qu'il s'agit quand nous entendons parler d'infirmités ou d'obstacles. Faisons remarquer à ce propos que l'orgueil, lui, n'est pas susceptible d'une telle conversion ; il ne peut être que détruit ou dissous, le premier terme indiquant une ascèse privative ou pénitentielle, et le second, une alchimie d'amour propre à « fondre les cœurs », suivant les degrés ou les modes du durcissement ; il est vrai qu'on parle parfois d'un « légitime orgueil », mais cela se situe sur un plan anodin qui est sans rapport avec le vice ou le péché.

La passion, telle qu'il faut l'entendre ici, c'est préférer le monde à Dieu ; l'orgueil, c'est se préférer soi-même à Dieu, ou c'est préférer la conscience sensorielle au Soi immanent, métaphysiquement parlant. Ou encore, pour paraphraser la parole d'un saint : la passion, c'est fuir Dieu ; l'orgueil, c'est se dresser contre lui. Par voie de conséquence nous pourrons dire : préférer le monde — sous la forme d'une chose quelconque — à la vérité ou au bien, c'est de la passion ; se préférer soi-même — sous la forme d'une vanité quelconque — à la vérité ou au bien, c'est de l'orgueil ; car la vérité, ou le bien, est la trace de Dieu et fait fonction de Dieu.

La passion ne s'exprime pas seulement par l'attachement, elle s'exprime également, et d'une façon

encore plus pernicieuse, par l'insatiabilité. L'orgueil, lui, ne s'exprime pas seulement par l'ambition, il est encore plus vicieux dans l'obstination. Et ceci montre que les deux vices s'interpénètrent forcément : la passion obstinée ne va pas sans une part d'orgueil ; l'orgueil insatiable ne va pas sans passion. L'homme qui est sans aucun orgueil sera aussi sans pasion, et celui qui est sans aucune passion sera aussi sans orgueil.

L'orgueilleux peut avoir toutes les vertus, même un peu d'humilité, mais il les revendique pour sa personne et les retranche ainsi illusoirement de Dieu, leur enlevant par là toute valeur intrinsèque et toute efficacité profonde ; c'est dire que les vertus de l'orgueilleux sont comme privées de leur contenu. Quant à l'humble, il sait bien que les vertus lui appartiennent par emprunt, comme la lumière appartient d'une certaine façon à l'eau qui la reflète, mais il ne perd jamais de vue qu'il n'est pas l'auteur de ses vertus — pas plus que l'eau n'est la source de la lumière — et que les plus belles vertus ne sont rien en dehors de Dieu. Inversement, même si on entend les séparer de Dieu pour se les approprier, elles appartiennent à Dieu en ce qu'elles ont encore de valable.

Il se peut qu'un homme ait un désir sincère d'humilité — donc d'objectivité vis-à-vis de lui-même — et réalise par là même un mode d'humilité réelle, mais qu'en même temps il ne supporte aucune humiliation même méritée ou anodine ; dans ce cas, l'humilité se trouve compromise dans une plus ou moins large mesure par un élément d'orgueil, lequel se manifestera également par une certaine propension à humilier les autres, et ne serait-ce qu'en les sous-estimant et en interprétant défavorablement ce qui pourrait donner lieu à une interprétation favorable. Le mélange possible d'humilité et d'orgueil prouve que l'orgueil, comme la passion, comporte des degrés : il convient en effet de distinguer entre un vice qui est dans la substance même de l'homme et un autre qui n'est qu'un accident ; l'accidentel est guérissable, le substantiel non.

Nous venons de dire qu'un critère d'orgueil — d'un orgueil peut-être accidentel et non foncier — est la propension à ne pas supporter d'humiliations et à en infliger volontiers à autrui. La bonne attitude, c'est de ne pas s'insurger contre une humiliation quand elle manifeste la Vérité, et d'accepter de bonne grâce les humiliations qui ne mettent pas en cause notre

dignité réelle, celle que Dieu nous a conférée par son acte créateur et qui est fonction de la sienne ; rien ne nuit autant à notre dignité d'« image de Dieu » que l'orgueil, puisqu'il nous retranche de la substance divine de notre dignité. Nous savons bien qu'à un certain point de vue ascétique et sentimental, aucune humiliation n'est imméritée, mais c'est là une question de méthode et non de norme, d'autant que notre perspective relève de la nature des choses et non d'un automatisme volontariste et émotionnel.

Il est des orgueilleux qui paraissent humbles parce qu'ils évitent de dénigrer autrui alors qu'ils sont néanmoins imbus d'eux-mêmes, comme il en est au contraire qui paraissent humbles parce-qu'ils font peu de cas de leur valeur alors que néanmoins ils sous-estiment les autres. Ou encore, il est des gens qu'on croit humbles parce qu'ils le sont apparemment devant Dieu, ou devant le maître spirituel, ou devant un grand de ce monde, alors qu'ils ne le sont nullement envers leurs pareils, ce qui prouve précisément qu'ils ne sont pas sincèrement humbles envers leurs supérieurs ni envers Dieu.

L'attachement, l'égoïsme et l'insatiabilité sont propres à la passion, l'ambition, la prétention et l'obstination sont propres à l'orgueil ; les deux vices, l'orgueil et la passion, se partagent éventuellement la sottise et la méchanceté, abstraction faite de la solidarité indirecte de tous les vices.

⁂

L'opinion populaire assimile volontiers, et non sans raison, l'orgueil à la sottise. En fait, on peut être prétentieux par sottise, comme on peut être sot par prétention ; les deux choses se combinent. Certes, le manque d'intelligence n'oblige pas à la prétention, mais celle-ci ne peut pas ne point nuire à l'intelligence ; et si la sottise, comme on l'admet communément, est l'incapacité de discerner entre l'essentiel et le secondaire ou entre la cause et l'effet, elle comporte par là même une part d'orgueil ; une sottise combinée avec une parfaite humilité et un parfait détachement ne serait plus de la sottise, ce serait une simplicité d'esprit qui ne gènerait aucun homme intelligent et vertueux.

Tout à fait proche de la prétention est la suffisance; mais celle-ci est passive, et celle-là active. Est suffisant, non celui qui, à bon droit et en toute humilité,

est conscient de la valeur de ce *qu'il sait* ou de ce qu'il fait, mais celui qui est imbu de sa propre valeur imaginaire et la projette sur son mince savoir et sa médiocre activité. L'humilité, elle, n'est aucunement contraire à l'autorité, et elle ne peut l'être puisque l'autorité est une qualité positive ; humilité n'est pas modestie, c'est-à-dire que l'autorité exclut celle-ci tout en incluant celle-là. Abstraction faite de tout humilitarisme automatique et extravagant, — mais inévitable et efficace dans l'ordre psychologique qui lui correspond, — l'humilité est la conscience de nos divers aspects de petitesse réelle, non imaginaire, en même temps que l'absence de tout désir d'affirmation individuelle ; la modestie par contre est la conscience, non de notre limitation ontologique ou de notre insuffisance humaine, mais simplement de notre incompétence ou de notre incapacité, le cas échéant ; d'un côté, la modestie s'approche de l'humilité, mais d'un autre, elle s'en éloigne, ce que nous préciserons en disant que le modeste doit toujours être humble, mais que l'humble n'a pas toujours à être modeste.

⁂

Il y a un certain rapport de fait — humainement parlant — entre la passion et la beauté d'une part, et entre l'orgueil et l'intelligence d'autre part : c'est-à-dire que la beauté et l'intelligence sont devenues pour l'homme déchu des épées à double tranchant, d'où l'ostracisme dont elles sont souvent victimes de la part des moralistes, et cela même au niveau de la théologie. Par contre, l'intelligence et la beauté sont pleinement réhabilitées et mises en valeur dans l'ésotérisme, qui par définition considère l'aséité des choses et non l'opportunité inférieure ; il a toujours reconnu que les choses qui pour les uns peuvent être une séduction et une cause de perdition, peuvent pour les autres se présenter comme un appel vers Dieu ; c'est tout le mystère de la transparence métaphysique des phénomènes.

Abstraction faite de la faiblesse de la nature humaine, ou éventuellement des impondérables de cette faiblesse, la vérité dont il s'agit est simple : l'intelligence et la beauté sont intrinsèquement positives ; mais extrinsèquement et pratiquement, elles ne sont positives ou bonnes qu'à la condition expresse, subjectivement de ne pas se détacher de Dieu, et objectivement de ne pas être envisagées en dehors de Dieu et en définitive à l'encontre de Dieu. Ce fut là le

péché de la Grèce classique et de la Renaissance, précisément sous le double rapport de la pensée et de l'art.

***

Pour la passion, les choses de ce monde ont quelque chose d'absolu ; pour l'orgueil, c'est l'égo qui présente cet aspect. Or il est trop évident que cela est incompatible, non seulement avec la notion de Dieu, mais à plus forte raison avec les pratiques de méditation et de réalisation qui s'y réfèrent. Combiner l'idolâtrie et le narcissisme de la nature déchue avec des pratiques convergeant sur l'Infini, — sous le rapport de l'Immanence aussi bien que sous celui de la Transcendance, — c'est assurément la plus flagrante des hypocrisies et la plus mortelle des absurdités.

Il résulte de la plupart de nos précédentes considérations que notre point de vue n'est pas celui du volontarisme individualiste et sentimental : il ne coïncide ni avec le pénitentialisme, selon lequel seul le désagréable mène à Dieu, ni avec l'humilitarisme, selon lequel tout homme doit se croire le plus grand pécheur de tous. Quand nous parlons de passion et d'attachement, nous entendons, non un certain attachement naturel que tout homme peut éprouver à l'égard de certains biens et qui n'est nullement opposé ni au sens de la relativité, ni à la sérénité de l'esprit ou au détachement global, mais uniquement l'attachement passionnel qui — nous l'avons dit — fait des choses relatives des valeurs absolues au détriment de l'amour de Dieu ; et quand nous parlons d'orgueil, d'ambition, de prétention, nous entendons, non la conscience que l'homme le plus objectif peut avoir de sa valeur ni la fierté naturelle ou le sens de la dignité ou de l'honneur, lesquels ne s'opposent nullement à la conscience de notre néant métaphysique ni à l'humilité réelle à l'égard d'autrui, mais uniquement la surestimation de soi, qui s'accompagne inévitablement de la sous-estimation des autres et qui, de ce fait, rend impossible l'effacement sincère devant Dieu. L'orgueil, c'est vouloir « garder sa vie » ; c'est refuser de « mourir avant de mourir ».

***

Psychologiquement ou moralement, on distingue entre des hommes qui sont orgueilleux et d'autres qui

ne le sont pas, quel que soit le degré du vice ; en mysticisme volitif et sentimental, on dira au contraire que tout homme est orgueilleux, ce qui d'une part est faux, — car alors les mots n'auraient pratiquement plus de sens, — mais ce qui d'autre part est néanmoins vrai sous le rapport de la virtualité d'orgueil qui se trouve en tout homme et qui peut s'actualiser suivant les circonstances, et ne fût-ce qu'à un faible degré. Le volontarisme mystique entend couper court à toute subtilité inefficace ; l'intellectualité spirituelle, par contre, opère avec la vérité et non avec le zèle, son remède sera par conséquent, non une approximation niveleuse et utile, mais une connaissance précise du mal. Le gnostique — au sens originel et non sectaire du mot — ne demandera pas : qu'est-ce qui est volitivement et sentimentalement le plus contraire à l'orgueil ? Mais il demandera : quelle est ici la nature des choses, et quelle est par conséquent l'attitude positive — de l'esprit et de l'âme — dont l'orgueil est la négation ou la privation ? Attitude de l'esprit d'abord : à savoir le discernement entre l'absolu et le relatif et, dans le relatif, entre l'essentiel et le secondaire, — discernement qui entraîne *ipso facto* la contemplation sanctifiante et unitive de l'absolu et de l'essentiel. Attitude de l'âme ensuite, en fonction même de ce discernement ou de ce sens des proportions et de l'équilibre : à savoir l'effacement d'une part, et la générosité d'autre part ; or toutes les vertus fondamentales se trouvent incluses dans ces deux qualités.

Effacement envers Dieu d'abord, puis, en fonction même de cette qualité verticale, effacement envers le monde, donc dans la dimension horizontale : toute vertu et tout mérite viennent de Dieu, nous ne sommes que des facettes réverbérantes ; l'homme perspicace et vertueux, comprenant qu'il ne peut en aucune manière et sous aucun rapport ajouter ses valeurs personnelles à la Perfection divine, la seule qui soit, qu'il n'est par conséquent rien devant Dieu sinon un pauvre, ne voudra pas non plus se faire valoir devant les hommes, c'est-à-dire qu'il ne songera pas à imposer ou à mettre en avant sa personne en tant que telle. Il exercera sa fonction, il fera son devoir, il sera peut-être roi, mais ce n'est pas sa personne individuelle qu'il affirmera, même si sa fonction l'oblige à imposer sa personne en tant qu'agent et symbole ; le roi et le pontife reçoivent d'une façon impersonnelle, et humble devant Dieu, les honneurs qui leur sont dus. L'humble ne tire aucune jouissance ni aucune ambi-

tion du fait d'être « moi », et il n'a aucun préjugé à l'égard de l'« autre ».

Et de même pour la générosité : elle doit s'exercer d'abord envers Dieu et ensuite envers les hommes. Tout le monde sait ce qu'est la générosité à l'égard du prochain ; mais qu'est-ce que la générosité à l'égard de Dieu ? C'est le don de soi dans la contemplation, jusqu'à l'extinction — dans la mesure où elle est possible — dans la Vie divine au fond de nos cœurs.

Ce qui importe chez l'homme et décide de son sort ultime, c'est sa Connaissance, sa Foi, son Caractère et son Activité. Or le fondement du Caractère noble, c'est précisément l'effacement et la générosité : l'effacement ou la pauvreté, qui implique le détachement, la sobriété et le contentement ; et la générosité ou la magnanimité, qui implique la ferveur, la persévérance, la confiance, la joie en Dieu.

La passion et l'orgueil constituent *a priori* la tare et l'obstacle ; mêlés aux aspirations spirituelles les plus hautes, ils deviennent l'abomination. On nous dira qu'on l'a toujours su, parce que cela est évident ; sans doute. Mais les choses qui n'ont jamais été ignorées semblent en même temps être celles que les hommes ont le plus de peine à apprendre.

Frithjof SCHUON.

ÉLÉMENTS DE LA TRADITION MOÏ

Le terme générique — et passablement injurieux — de *Moï* est appliqué par les Vietnamiens à un groupe de populations des hauts-plateaux de l'Indochine, que les ethnologues qualifient de « malayo-polynésiennes » (1). Les Cambodgiens les nomment *Phnong* et les Laotiens *Kha*, ce qui implique, de la même façon, le mépris et la crainte superstitieuse à la fois qu'éprouvent les habitants de la plaine au regard des « sauvages » montagnards. Eux-mêmes ne se désignent par aucun terme générique. Pourtant, et bien que fragmentée en de nombreuses tribus, cette population possède d'incontestables éléments d'unité — ethniques, linguistiques, de civilisation matérielle, voire de tradition — que le R.P. Dournes tenta, dans un ouvrage de synthèse (2), de traduire par le terme de *Pemsiens* (de l'ancienne dénomination officielle française : « Populations Montagnards du Sud Indochinois », couramment abrégée en « P.M.S.I. »). Toutefois, dans un ouvrage plus récent (3), il les qualifie bizarrement d'« Indiens », pour exprimer leur condition de migrants, de peuple sans nation, refoulé par le fourmillement envahissant de la plaine. Entre ces deux mots, on devine la réalité d'un échec, d'une illusion, d'une dégradation accélérée que n'arrêtent ni l'ingéniosité du vocabulaire, ni les bonnes intentions, et qui

---

(1) « Ce sont des Indonésiens ». (Jean Naudou, *Le Néolithique de l'Asie méridionale*, in *L'Homme avant l'écriture*, Paris, 1959). Le terme de « malayo-polynésien » désigne la famille *linguistique* à laquelle il est convenu de les rattacher en majorité. On les qualifie aussi de « proto-indochinois », ce qui ne veut rien dire, sinon qu'ils sont les occupants légitimes de leur terre.

(2) *Les Populations Montagnardes du Sud Indochinois (Pemsiens)*, par Dam-Bo (Jacques Dournes), Ed. France-Asie, Saïgon, 1950.

(3) *Dieu aime les Païens*, par Jacques Dournes (Paris, 1963).

se concluera — la « civilisation » côtière, la malaria, l'alcool et la guerre aidant — par l'anéantissement pur et simple, au mieux par la constitution de « réserves » à l'intention des ethnologues et des touristes (4).

Il ne viendrait plus à l'idée de personne de qualifier le peuple moï de *primitif,* selon la terminologie surannée de M. Lévy-Bruhl, tant la *décadence* y est patente, et d'ailleurs consciente : tentant d'expliquer la résistance des Jaraï à l'évangélisation, le P. Dournes écrit : « Ils sentent la dégénérescence les menacer, mais épargner ceux qui se font chrétiens. Alors, ils essaient de les empêcher « *afin que ceux-ci dégénèrent* (hret) *avec eux* ». (5). Ils perçoivent, semble-t-il — et non sans quelques raison — cette conversion comme une échappatoire au destin commun, comme un chemin de traverse recoupant ce que les Sré nomment *guung Kon Chau,* la « piste des hommes » (6). Cette piste des hommes est-elle une voie traditionnelle ? Le mot, pris tel quel, est excessif. Mais on découvre ici et là, comme des cailloux blancs semés au bord des sentiers de la forêt, les débris d'une image du monde dont l'initiale pureté ne peut faire de doute, et que tous les observateurs récents voient disparaître un à un, d'année en année, sous leurs yeux étonnés ou navrés (7). C'est le propre — on n'ose pas dire le privilège — de notre âge finissant, que de pouvoir observer de telles accélérations cycliques.

Voyage aux origines

Le voyage aux origines doit remonter, si l'on on croit

---

(4) Il est significatif qu'après avoir été l'un des principaux artisans de la *fixation* des langues moï par l'écriture, le P. Dournes lui-même enseigne finalement — et officie — en langue vietnamienne...

(5) *Dieu aime les Païens,* p. 125.

(6) Cf. Jacques Dournes, *En suivant la Piste des hommes* (Paris, 1955). *Guung,* le chemin, la voie, est aussi bien la manière d'être ou d'agir, la mélodie d'un chant, ou la tradition.

(7) « Le coutumier oral (des Jaraï) est à l'heure actuelle en voie de totale disparition » (P. B. Lafont, *To'lo'i Djuat,* Paris, 1963).

« Je crois ces Indiens reliquats d'un vieux peuple épuisé, qui

une chanson mnog-gar, jusqu'à l'indistinction primordiale :

« A l'origine des Temps, il n'y avait qu'un pays de boue, pays de Nduu et Ndoh... » (8)

Les légendes, toutefois, en sont d'accord : ces peuplades des hauts-plateaux sont issues d'anciens navigateurs, venus d'une terre du soleil levant située « de l'autre côté de la mer ». Nous rejoignons ici d'autant plus nettement le symbolisme traditionnel de la traversée maritime d'est en ouest, identique au cours apparent du soleil, que celle-ci possède elle-même un caractère merveilleux. « Au début, avant toute chose, un homme et une femme demeurent sur une terre qui est en bordure de l'océan, au pied de la montagne Kang R'Naê... », dit la légende sré, évocatrice du Paradis terrestre. Ce couple primordial, Khot et Kho, chassé par les tigres , doit se réfugier dans une île, puis gagner le continent occidental, poussé par l'ennui, et aussi par le goût qu'ont de ses filles les Chinois et les Chams. On ne précise pas d'où viennent ceux-ci, peut-être issus d'un autre monde ; d'autres récits font d'ailleurs penser que le continent était inhabité. Les légendes font effectuer la traversée, tantôt sur le dos d'un canard merveilleux, tantôt sur celui d'une baleine, dont nous rappellerons plus loin l'importance symbolique. Le fonds légendaire est plein d'aventures maritimes où se retrouvent l'île et la baleine — également connues des autres peuples migrants du Pacifique

---

a déjà connu sa maturité et tombe en décadence, rameau devenu stérile... » (J. Dournes, *Dieu aime les Païens*, p. 75).

« Un travail forcé les arrache à leurs rizières, engendrant la pauvreté, la famine parfois, la décadence peu à peu » (Dam Bo, *op. cit*, p. 958).

Traitant de la désastreuse malaria, le Dr Delbove y ajoute « l'influence nocive des populations étrangères refoulant, petit à petit, les primitifs autochtones vers des régions peu hospitalières ou, au contraire, les englobant et en faisant un ramassis de déclassés. L'alcool, la syphilis importés largement par les conquérants, contribuent certes pour une bonne part à cet avilissement que subissent malheureusement la plupart des Moïs de l'Hinterland indochinois » (*Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, Saïgon, 1946).

(8) Georges Condominas, *Nous avons mangé la forêt* (Paris, 1957), p. 263.

(9) —, ainsi que la « Mère du sel ». Diverses invocations jarai se réfèrent aux sites et aux génies du bord de mer. De fait, il est quasi certain que les Moï occupaient le rivage de la Mer de Chine avant d'être refoulés — ou de se retirer d'eux-mêmes avec les éléments de leur Tradition — dans la montagne boisée de l'intérieur.

Le continent primordial est-il vraiment l'image du Paradis, ou la migration marine est-elle un intermède entre deux phases sédentaires ? Le symbolisme de la genèse est lié à celui de la métallurgie, qui est un art de sédentaires. Le monde des origines a été *forgé* : « Bung prend un petit marteau et forge la Terre ; il prend un marteau court et forge le Ciel. Tiah, la Terre, et Truu, le Ciel se marient... », confirmant par là le mythe universel de l'union du Ciel et de la Terre comme source de la manifestation. Les articulations — voire l'âme — du premier humain, ont été forgées :

« On fit le soufflet pour forger bras et jambes,
pour forger les membres et les articuler. » (10)

Le rôle démiurgique de la forge est lié, comme partout ailleurs, à la divinité du tonnerre : Tvashtri forge l'arme d'Indra ; l'engoulevent moï forge celle de Könas : l'une et l'autre de ces armes s'identifient à la foudre.

Le mythe du déluge n'est pas, lui non plus, étranger à la Tradition montagnarde : « Autrefois l'océan grossit, envahit les terres, et ce fut une inondation qui couvrit et détruisit tout... » Les deux survivants, frère et sœur, furent déposés dans un tambour au sommet du mont Yaang-Lö, aux confins des pays sré et röglai. On trouve une légende très semblable — l'arche étant cette fois, non un tambour, mais un tronc d'arbre creux — chez les Khmu du Nord-Laos, seule population de cette région qui semble apparentée aux Montagnards du sud, et qui conserve également le souvenir d'une migration par mer. Le couple ainsi sauvé des

---

(9) Cf. *Note sur la Tradition polynésienne*, par Jean-Louis Grison (*Etudes Traditionnelles* n° 426).

(10) *Dieu aime les Païens*, p. 72. On se souvient que le premier forgeron de la Tradition védique, Brahmanaspati, forgea ou souda le monde.

eaux diluviales est, comme il se doit, à l'origine d'un cycle neuf.

Le déluge marque une brisure décisive dans l'organisation du monde : la fin de l'état paradisiaque, et somme toute la rupture des liens entre Ciel et Terre. « A l'origine, dit la légende sré, les hottes étaient le fruit du bambou ; elles poussaient toutes seules ; il n'y avait qu'à les cueillir toutes faites... De même les nattes étaient le fruit du jonc ; on les cueillait toutes faites. Mais le Déluge est arrivé, qui a tout changé : hottes, paniers et nattes ne poussent plus comme des fruits ; il faut que nous les fassions complètement... » De même, avant le déluge, « s'il voulait des fruits, l'homme n'avait qu'à les cueillir ; viande et poisson, il en avait toujours sous la main. Le paddy poussait de lui-même ; la pischette piochait seule la terre du *mir* (11)... » Toute évocation des origines — par exemple de la fondation des rites sacrificiels chez les Mnong-gar — se conclut par la formule : « Cela se passait avant le Déluge. »

« Avant le Déluge », bien sûr, les animaux parlaient et vivaient dans la familiarité des hommes. On a vu que la grande navigation vers l'Occident, la fuite du Paradis, avait été causée initialement par un conflit entre les animaux et les hommes. L'homme de la chute, l'homme « orphelin » d'aprés-déluge avait besoin, pour survivre, de techniques élémentaires qui lui furent providentiellement enseignées, soit par les Esprits célestes, soit par certains animaux dont a tout lieu de penser qu'ils sont la forme visible des premiers :

« Soleil descend à terre enseigner Sörden
à faire le coupe-coupe, à faire la hache,
à faire le couteau, à faire l'arbalète... »

Les modèles de tous les objets usuels sont demeurés, depuis cette époque, fixés *dans le ciel :* « Vous n'avez qu'à copier les étoiles.. » ; telle constellation est le modèle du mortier à riz, telle autre de la charrue ; comment tracer un chemin ? En copiant la Voie lactée : « Imitez cette voie sur la terre », dit le roi des singes. Plus remarquable encore — car le symbolisme de la navigation maritime peut y trouver sa significa-

(11) Le *mir* est une rizière de montagne obtenue, le plus souvent, en « mangeant la forêt » par brûlis.

tion décisive — le modèle de la pirogue est fourni par la constellation *aho,* qui n'est autre que la Grande Ourse.

On a dit plus haut la fonction démiurgique de la forge. On trouve à son origine l'engoulevent, l'oiseau qui forgea la hache du Tonnerre. Le travail du forgeront demeure de nos jours, notamment chez les Sedang, une fonction sacrée nécessitant une initiation préalable. De fait, aucun acte de la vie courante qui ait cessé d'avoir valeur rituelle, aucun qui ne trouve son fondement aux origines : « Depuis toujours, nous faisons ainsi ; c'est comme cela depuis le commencement... »

« Nous agissons comme les Ancêtres d'Autrefois,
nous agissons comme la Mère d'Antan... »

chante une prière mnong-gar.

On relève, dans la Tradition moï, une très nette conscience de l'unité originelle, rompue par une véritable diaspora. Autrefois, rapporte une légende stieng, « tout les Moï ne formaient qu'une seule tribu qui habitait en bordure de la Mer de Chine, du côté du soleil levant. » C'est lorsqu'ils auraient quitté le rivage maritime pour les montagnes de l'intérieur que se serait produite la différenciation, doublée d'une véritable « confusion des langues » : « Alors qu'autrefois nos ancètres parlaient tous la même langue, ils ne se comprirent plus quand ils se dispersèrent dans toutes les directions. » Le fait est d'autant plus digne d'intérêt qu'il subsiste, selon le P. Dournes, des vestiges d'un « langage archaïque et secret commun à bien des tribus dont les dialectes sont, au demeurant, différents », langage utilisé dans le chant de la Tradition immémoriale (12). Il faut souligner un étonnant parallèle : chez les Khmu du Nord-Laos, dont nous avons dit qu'ils étaient apparentés à nos peuplades du sud, le couple sauvé des eaux du Déluge donna naissance à deux citrouilles dont s'échappèrent, par un trou, toutes les variétés des habitants du pays. Il n'est pas nécessaire, pensons-nous, d'insister sur le caractère fondamentalement traditionnel de telles légendes.

(12) Dam Bo, *op. cit.,* p. 953-954.

Entre le Ciel et la Terre

Au fond de la mémoire des Anciens, sont marquées les traces d'une cosmologie dont les éléments rejoignent l'universel. Ainsi de ce récit sré, précieusement recueilli par le P. Dournes (13) : « Aux origines, ce n'est pas notre monde solaire et lunaire qui fut créé le premier. Tout a été créé dans le monde supérieur de K'Du dam Thang ; de là la création passa dans le second ciel, domaine de K'Mang dam Jong, et enfin dans le troisième ciel de K'Tang dam Priö — tous trois héros mythologiques immortels. — De là-haut, KYai dam Du a transporté toute la création dans trois autres mondes inférieurs, en profondeur, les Enfers. Le créé passa ainsi d'abord au *Brah Ting,* chez K'Bung dam Dur, puis au *Gling Glong* et au *Cörang Lu Cörang Liang,* domaine de Lanka. Ensuite, Bung ramena la création sur notre terre, qui est au milieu ; c'est la raison pour laquelle tout a été sorti de là-bas (les Enfers). » Ce qui, clairement résumé, donne le schéma suivant : « Trois cieux au-dessus, trois enfers, au-dessous, nous les *kon-chau,* au milieu, les fils de Sept. »

Outre ce remarquable septénaire cosmique, nous apprenons trois choses :

— que la Terre est plate et le ciel en forme de cloche — ainsi s'expriment les Sedang — (la première est une sorte de plat rond aux bords duquel est fixée la corbeille hémisphérique *nir* du Ciel, disent à leur façon les Sré) ;

— qu'une rupture s'est produite entre le Ciel et la Terre par élévation du Ciel (14). La rupture est ainsi devenue irréductible entre les sphères de la mort et celles de l'immortalité ;

— que le rythme des étages inférieurs de l'univers est avec celui des étages supérieurs dans un rapport *d'analogie inverse* (jour-nuit, blanc-noir, pluie-sécheresse, etc... « les hottes s'y portent l'ouverture en bas... »

La Tradition des Sré évoque clairement le principe d'un renouvellement cyclique, le monde présent devant

(13) Dam Bo, *op. cit.*, p. 1 184.

(14) Chez les populations minoritaires du nord, cette rupture est celle de la liane axiale, dont les courges primordiales sont les fruits.

faire place, sur la terre même, à une ère neuve placée sous le signe de la paix, à un nouvel Age d'Or.

Les influences subtiles, tant d'en-haut que d'en-bas, emplissent l'Univers des Moï, peuplent leur paysage, animent leurs objets familiers. Ainsi les invoque-t-on chez les Mnong-Gar :

« O Génie de la Terre,
ô Génie du Sol,
Génie des Alentours,
Génie des Frondaisons,
Génie des Feuillages,
Génie des Fils,
Génie du Rouet,
Génie de la Plaine,
Génie des Vallées,
Je vous appelle tous.
Et vous, Génie de la Porte,
Génie de la Couche,
Génie du Point du Jour,
Génie du Clair de Lune,
Génie du Coucher du Soleil,
Je vous appelle aussi... » (15).

Et chez les Jarai :

« Maintenant, j'appelle
le Génie de la Source,
le Genie de la Place du Village,
le Génie du Tabac,
le Génie de l'interdit *gun*,
le Génie de la Touffe de médicaments,
le Génie de la Levée de terre,
le Génie de la Porte du Village,
le Genie de la Palissade,
le Genie du Foyer,
le Génie des Bracelets
et le Génie des Biens... » (16)

Mais il serait léger de limiter à cet « animisme » sommaire — s'exprimât-il par un lyrisme grandiose — la spiritualité des Moï. Les « génies », *Yang*, ne sont que des intercesseurs, même s'ils tiennent, en apparence, la place essentielle. Les plus grands sont des

(15) G. Condominas, *op. cit.*, p. 71.
(16) P. B. Lafont, *Prières Jarai* (Paris, 1963), p. 51.

héros mythiques parvenus à l'apothéose. « Jadis, assurent les Sré, c'étaient des hommes à notre image ; maintenant, nous les vénérons comme *yang.* » Une légende de même origine explique que si tel ou tel *yang* habite telle montagne, tel arbre, tel rocher, c'est qu'il y trouva refuge au moment du Déluge.

« Seul ajoute-t-on, *Ndu* n'a pas eu à fuir, car il ne réside pas ici ou là. ». *Ndu,* chez les Sré, résume la transcendance. « Au-dessus de nos *yang,* dit un Cil, il y a le *Yang* du Ciel, le *Yang Ndu Pöjing* (« qui crée ») dont tout est issu... » (17). *Ndu* est sans lieu, sans âge et sans forme ; aussi n'est-il jamais représenté. Il est source de toute vie, maître de l'Univers, providence des plus démunis. Mais peut-être parce qu'il n'a ni lieu ni forme, ou parce que les *yang* prennent toute la place dans les nécessités immédiates de la vie quotidienne, surtout parce que la perte accélérée de la Tradition est éloignement de la Source suprême, le culte de *Ndu* a tendance à s'estomper (18). Pourtant, dit un ancien au P. Dournes « si tu nous avais pris le nom de *Ndu,* tu nous aurais tout pris », à savoir le fondement même des rites traditionnels (19).

O'i Adei, Seigneur Ciel, disent les Jarai, *Bok Kei Dei,* disent les Bahnar, *Aê Diê,* disent les Rhadé : le sens est le même. *O'i Adei* est le « Créateur de tout » ; *Bok Kei Dei* « crée lune et soleil ». On croit leur apercevoir ici et là, dans les invocations, des associés : *O'i Adu* chez les Jarai, *Aê Du* chez les Rhadé ; mais, observe le P. Dournes, il n'y a pas, en fait, d'« association » : ce sont des doublets, employés pour le rythme ; *Adu, Du,* c'est *Ndu.*

Les couples ne sont envisagés qu'au niveau des *yang :* ainsi des *yang* du Ciel et de la Terre, du Soleil et de la Lune. Ciel et Terre sont mari et femme, mais vivent, on l'a dit, séparés. Il en est de même du Soleil

---

(17) *Sur la Piste des Hommes,* p. 151.

(18) On lui élève des tabernacles près des rizières, au moment de la moisson. Le phénomène d'éloignement n'est pas neuf : ses premières manifestations coïncident, explique un Sré évolué, avec le début de la sédentarisation.

(19) Cependant, le P. Dournes a peut-être fait un peu plus : il nous souvient que le tabernacle de la jolie chapelle élevée par ses soins à la léproserie de Djiring, en pays sré, reproduisait la case de *Ndu, kut Ndu...*

et de la Lune chez les Jarai (toutefois, pour les Sré, ces derniers sont frère et sœur ; pour les Rôngao, ce sont deux sœurs ; pour les Rhadé, le Soleil est fille du Ciel et de la Terre ; il est le plus souvent femme : « notre Mère Soleil », disent les Röglai. Les tentatives d'union des premiers (arc-en-ciel), aussi bien que des seconds (éclipses) sont des phénomènes redoutables. Toutefois, le symbole de l'échelle comme moyen de rétablir le lien rompu, est également connu.

En contrepartie de l'omniprésence, dans l'univers moï, des influences subtiles, chaque acte de la vie courante a valeur rituelle. Toute manifestation du mal résulte d'une transgression, non de la loi morale, mais de l'ordre, de l'harmonie cosmique. L'inceste est la cause littérale de la sécheresse, l'impureté, celle de la stérilité des graines ; la toux, et plus sûrement encore l'amaigrissement sont la conséquence automatique de la transgression d'interdits familiaux. Aussi l'équilibre ne se trouve-t-il rétabli que par la *réparation* sacrificielle, qui constitue une part importante de l'activité rituelle. Elle accompagne nécessairement toute médication, et aussi toute décision de justice, laquelle n'est jamais répressive, mais réparatrice. Le sacrifice accompli, « la cause a disparu, la faute est effacée », chantent les Jarai. Que la conséquence visible ne le soit pas toujours en même temps — notamment en matière de santé physique — est considéré comme absolument secondaire.

Un autre aspect de l'indispensable régulation cosmique est personnifié, chez les Jarai seulement, par les Rois du Feu, de l'Eau et du Vent (*Po'tâo Pui, Po'tâo Ia, Po'tâo Angin*). S'ils ont perdu tout pouvoir temporel, ces trois personnages bien vivants conservent une réelle autorité spirituelle en leur qualité de gardiens des signes des Eléments, et par là même de maîtres des Eléments. Le plus important est le Roi du Feu (20), détenteur de l'Epée de Feu, qui « coupe les eaux

(20) Il est d'ailleurs le seul à étendre actuellement son autorité à l'ensemble de l'ethnie jarai, autorité qu'on a parfois cherché à utiliser à des fins politiques. Il répondait, jusqu'à ces dernières années du moins, au nom d'Anyot.

Il faut observer que l'autorité des « Rois » est absolument distincte du rôle des guérisseurs et des chamanes (*njau*) qui

et fait un chemin , coupe le chemin et en fait une montagne ; chauffée au rouge, l'eau ne l'éteint pas. » D'origine céleste, elle fut, dit la légende, précipitée dans le lit du Mékong où elle brillait comme le feu. Elle est conservée dans une grotte où le profane ne peut, impunément, l'apercevoir (21). Si elle n'était enveloppée, le pays brûlerait. Mais elle le protège et symbolise, d'autre façon, la Terre vierge. Ainsi le cycle du symbolisme des Eléments se trouve-t-il bouclé.

Eléments d'une symbolique

Symbolisme des Eléments, symbolisme de l'*épée* : nous l'avons brièvement évoqué, mais assez, nous semble-t-il, pour qu'on en ait perçu le caractère traditionnel. Chemin faisant, nous avons aperçu celui de la *forge* et celui de la *foudre*, étroitement liés, celui aussi de l'*échelle*, de l'*arche* primordiale et de la *navigation*. La symbolique moï est riche. Nous en relèverons quelques éléments supplémentaires, sans avoir aucunement le souci d'être exhaustif.

L'*arbre* est, comme dans toute l'Asie du sud-est, l'habitat des génies. Les héros naissent souvent de son tronc ou de ses fruits. Mais l'arbre sacré par excellence est le banian : sa prodigieuse vitalité en fait le symbole de la procréation et de la puissance vitale chez les Sré, de la vie et de la longévité chez les Röngao. Notion identique chez les Jarai :

« J'appelle maintenant le génie Bung,
la Mère qui engendre,
le Père qui porte sur son dos,
le génie du Banian,
le génie qui crée les hommes... » (22).

Bien qu'avec peu de netteté, son symbolisme axial paraît également connu, tant chez les Röngao, où l'on grimpe, en songe, le long du tronc, que dans la chanson rhadé de *Dam San*, où le héros atteint le uiel par son intermédiaire.

---

possèdent eux-mêmes, pour l'ensemble des tribus du sud, un pontife à Choah, en pays rõglai. Ce fut longtemps un personnage nommé Aneh.

(21) Cette prétention coûta la vie, en 1912, à l'explorateur Henri Maitre et à son escorte.

(22) *Prières Jarai*, p. 3.

Le mythe de la *baleine* qui, le long de la côte du Sud-Annam, a survécu à la civilisation chame, rappelle aux Moï l'âge où ils « habitaient en bordure de l'océan ». Une légende sré veut que la baleine, divinité secourable des navigateurs, ait transporté et initié l'Enfant sauveur qui libéra le peuple des puissances du mal et lui apporta la paix (23). Ce thème rejoint, par plusieurs aspect, l'universalité du symbole.

L'*engoulevent* nous est apparu comme étant associé au symbolisme démiurgique de la forge et du tonnerre. L'*oiseau* apparaît en d'autres occasions, lié d'autre façon aux mythes primordiaux : *Börling* et *Börlang*, la grive-pie et le vanneau, sont les deux frères qui traversèrent la mer sur le dos d'un canard merveilleux. Leur retour est identifié à celui de l'Age d'Or. Le *börling* (ou *mling*), oiseau bavard, est l'initiateur des juges, et non seulement l'inventeur des palabres auxquelles ils président, car l'oiseau est le révélateur de la vérité. D'une façon générale, il est le messager d'influences extra-terrestres, bonnes ou mauvaises : aussi les interprétations du vol sont-elles fréquentes. Il lui arrive même d'être l'envoyé de *Ndu*, voire une manifestation tangible de celui-ci. On note, tant dans les légendes que dans les coutumes, une certaine identification des hommes aux oiseaux : ainsi les Maa placent-ils des plumes de paon dans leur chignon.

La distinction s'établit nettement, dans le symbolisme montagnard, entre les *eaux inférieures*, auxquelles est classiquement associé le dragon-serpent, et les *eaux supérieures*, fertilisantes et régénératrices :

> « L'eau de source lave le bracelets,
> l'eau du ruisseau permet de se tremper la tête,
> l'eau du ciel fait le paddy. »
>
> (Proverbe sré)

> « Génie de la source et du dragon, venez vers nous. »
>
> (Prière jarai)

L'eau du *puits*, comme reflet du ciel et breuvage d'immortalité, est évoquée dans une légende sré : « Descendez et vous ne connaîtrez point la mort, dit

(23) *La Baleine et l'Enfant-sauveur*, par J. Dournes, in *France-Asie* n° 79 (Saïgon, 1952). Cf. aussi *Le Culte de la Baleine*, par Jean-Yves Claeys, in *France-Asie* n° 160-161 (Saïgon, 1959).

Ndu ; quand vous deviendrez vieux, je vous referai un nouveau visage et vous serez à nouveau comme de petits enfants. » (24).

La *jarre* de bière de riz, à laquelle chacun boit au chalumeau, est d'abord l'instrument de la boisson communielle :

« J'appelle les génies...
pour qu'ils viennent manger de concert
et boire ensemble... »

La notion de vase d'abondance n'en est pas non plus absente : outre que les jarres précieuses sont symbole de richesse, la *beuverie* favorise la fertilité. Rêver de beuverie annonce d'ailleurs la pluie. L'important sacrifice du buffle est également l'occasion d'un repas communiel.

On a découvert, à propos de la cosmogonie sédang et sré, une conception très classique du symbolisme du *dôme*. On en rapprochera une notion aussi belle qu'originale : celle du « chemin du cœur ». Le centre de certains travaux de vannerie, « d'où partent toutes les lignes de construction et se propagent des carrés concentriques » (25), est appelé *nus,* le cœur ; l'ensemble de la méthode est lui-même dénommé *guung nus,* le « chemin du cœur », la figure centrale apparaissant en effet tout à la fois comme l'origine de la propogation, et comme un point de convergence. Est-il symbole plus expressif, et plus heureusement nommé ? La Tradition moï, pour menacée qu'elle soit, n'a pas elle-même perdu le « chemin du cœur » : tel est bien l'essentiel.

Pierre GRISON

(24) *Dieu aime les païens*, p. 53.

(25) Jacques Dournes, *Le Chemin du Cœur, Regards sur l'Art sré* (*L'Art Sacré*, juillet-août 1955).

ÉLIE et la

CONCEPTION DU RETOUR

Un ouvrage récent d'A. Augustinovic (1), paru à Jérusalem sous deux versions, l'une italienne, l'autre anglaise, vient d'attirer l'attention sur les rapprochements indubitables que le Proche-Orient fait entre le prophète juif Elie, le personnage mystérieux qu'on vénère en Islam sous le nom de El-Khidr et un ensemble de saints du christianisme : St Georges et d'autres saints dont les fêtes se situent vers la mi-juillet et qu'on met en rapport avec les personnages ci-dessus mentionnés. La fête de Notre-Dame du Mont Carmel est fixée au 16 juillet, celle de St Elie dans l'Eglise grecque étant le 20 du même mois, celle des Sept Dormants d'Ephèse le dimanche suivant le 22 juillet, date de la fête de Ste Madeleine et la liste n'est pas close (2). Or il se trouve que ces dates sont aussi celles reconnues pour les fêtes d'Adonis qu'on situe, d'après les travaux de Franz Cumont, vers le 19 juillet (3), le mois de juillet correspondant, chez les Juifs, au mois de Tammuz, celui où fut sensé mourir le dieu Tammuz, l'analogue sémitique et sumérien d'Adonis.

D'autre part, le rapprochement entre Elie et Jean-Baptiste était courant du temps du Christ. Il était écrit qu'Elie devait revenir pour « ramener le cœur

(1) *« El-Khader » e il profeta Elia*, 1971 ; *« El-Khadr » and the prophet Elijah*, 1972.

(2) Ste Marguerite d'Antioche, dont une « abbaye » était sur le site même de la grotte d'Elie au Carmel, et dont la lutte contre le dragon rappelle celle de St Georges, est fêtée le 17 juillet en Occident, le 20 en Orient. On rapproche aussi la fête des saintes andalouses Juste et Rufine, le 17 ou le 19 juillet de celle des Adonies (cf. W. Atallah : *Adonis*, p. 250).

(3) W. Atallah, *op. cit.*, pp. 247-254.

des pères vers les enfants (4). On voyait aussi dans Jean-Baptiste et dans Jésus une réincarnation d'Elie (5). Jésus lui-même affirme que « Jean est cet Elie qui doit venir, qui doit tout remettre en ordre » (6).

Ceci nous a incité à reprendre les nombreuses études faites sur ces sujets (7) et à les compléter par des observations sur le symbolisme des nombres et des noms qui ne paraissent pas avoir été faites jusqu'ici et qui peuvent mettre en lumière la filiation faisant de tous ces êtres les branches d'un même arbre spirituel.

***

Le nom d'*Elie,* composé (comme, à l'inverse celui de *Joël*) des deux noms divins *El* et *Iah,* unit ainsi les deux noms d'*IHWH* et d'*Elohim*. C'est sous cette même forme que Dante discute l'antériorité respective de ces noms *El* et *I* (8) ; Dante met d'autre part en évidence (9) le nom d'*Helios* (en grec : le « soleil ») attribué à Elie par St Jean Chrysostome.

Quant à l'épithète d'origine : le *Tishbite* (c'est-à-dire : né à *Tishbé,* en Galaad), elle a été mise par les juifs en relation avec le mot de *teshuba,* le « retour » (d'où conversion, pénitence). La *teshuba* est très souvent évoquée dans la Kabbale et l'idée de « retour » est essentiellement liée à la personne d'Elie, comme la pénitence l'est à St Jean-Baptiste.

Elle l'est matériellement, pour ainsi dire, comme correspondant aux démarches du prophète, telles qu'elles sont mentionnées dans le Livre des Rois. Après avoir annoncé, sur l'indication divine, une période de sécheresse, il se dirige vers l'Orient et se cache au torrent de Kerit, à l'est du Jourdain, où était son pays d'origine. De là, il retourne à l'ouest, à Sarepta, où il demeure trois ans chez une veuve, assurant à celle-ci la farine et l'huile qui réapparaissent sans cesse, à la façon d'une source, dans la jarre et la cruche, jusqu'à ce que la pluie soit reve-

---

(4) On verra que le verbe « ramener » est, en hébreu, dérivé de la racine *shub* (cf. l'arabe *thâb*) qui caractérise la personne d'Elie comme l'agent d'un *retour* à l'état primordial.

La phrase citée se trouve dans Malachie (III, 23), Sirach (XLVIII, 10), Luc (I, 17).

(5) Jean (I, 21) ; Marc (VIII, 28) ; Matthieu (XVII, 10 à 13).

(6) Matthieu : XI, 14 ; XVII, II.

(7) Un certain nombre a été rassemblé par les *Etudes Carmélitaines* dans les deux tomes d'« *Elie, le prophète* ».

(8) *Paradiso,* XXVI, 133 et *De vulg. eloq.,* 1, 4).

(9) *Paradiso,* XIV, 94.

nue sur la terre. Il fait « revenir à la vie » (*vatâshâb nèfesh* en hébreu, de la racine *shub* déjà mentionnée) le fils de cette veuve en s'étendant trois fois sur l'enfant. Comme Achab, roi d'Israël, avait fait mourir les prophètes d'IHWH, à l'exception de cent d'entre eux cachés cinquante par cinquante dans deux grottes, il confronte les 450 prophètes de Baal sur le Carmel où (comme dans le récit de Caïn et d'Abel), deux autels sont dressés. Seul son Dieu « répond » par le feu qui descend du ciel sur l'autel dressé par Elie avec douze pierres et arrosé trois fois de quatre jarres d'eau. A la suite de cela, Elie immole les 450 prophètes de Baal, ce qui est interprété comme la loi du talion, donc en correspondance avec autant de prophètes de IHWH tués par Achab. Ces nombres sont évidemment symboliques, tous multiples de cinquante qui est le nombre du Jubilé, c'est-à-dire du « retour » et en correspondance avec le sabbat, cinquante étant égal à sept fois sept plus un.

Après quoi, Elie fait revenir la pluie en envoyant son serviteur observer l'apparition du nuage et en le faisant « retourner sept fois » : « *shub shèba'* », dit le texte hébreu employant le mot qui sert de racine à *teshuba*.

Elie avait fait une première fois descendre le feu du ciel. Il le fit encore deux autres fois lorsque, assis sur la montagne, il attendait la venue des soldats d'Achab. Une première troupe est composée d'un chef avec ses cinquante hommes ; elle est consumée par le feu. La deuxième est composée de même, et de même, encore, la troisième, de sorte qu'on retrouve ici le nombre mystérieux des 153 poissons de la pêche miraculeuse, à la fin de l'Evangile de St Jean. Que ce récit du Livre des Rois soit une « amplification midrashique », comme on le prétend, rend le symbolisme encore plus vraisemblable.

A la suite de l'immolation des prophètes de Baal, Elie se dirige vers le Sud. Arrivé à Bersabée (le « puits des sept »), il part seul dans le désert pour y mourir. Un ange le réveille, alors qu'il s'était assoupi sous un genêt et lui procure pain et eau. Il avait été nourri une première fois par des « êtres noirs » (10), une deuxième fois par une veuve, il l'est pour la troisième fois, par un être de lumière. Il marche quarante jours et quarante nuits, nombre symbolique, dans un

---

(10) Au verset 6 de 1° Rois, ch. 17, 'oreb, corbeau, joue avec 'areb, soir.

état d'extase, vers la montagne de Dieu, l'Horeb. Cet épisode rappelle par ses détails l'abandon d'Agar et d'Ismaël qui eut lieu au même endroit (c'est ici que le rameau arabe se détacha du tronc sémite). Il fait aussi songer à ce pèlerinage des sannyâsins hindous qui, suivant une coutume déjà mentionnée par Manu, partent vers l'Himâlaya sans nourriture et tombent souvent en route. Mais cette fois, de même que pour Ismaël, le déplacement n'est pas vers le Nord, mais vers le Sud, en suivant la marche inverse de celle des Hébreux vers la Terre promise. Il y a là comme un dédoublement du pôle, tel que celui relaté dans la légende hindoue, lorsque les rishis étant tous allés au mariage de Shiva et de Pârvatî (dont le nom signifie la « montagne »), dans l'Himâlaya du nord, la terre se déséquilibra et Agastya, l'un des rishis, fut envoyé dans le sud de l'Inde, dans la contrée nommée *Malaya,* pour rétablir l'équilibre ; il devint l'étoile Canope, la plus brillante étoile circumpolaire de l'hémisphère sud.

Une autre marche de « retour » est celle que fit Elie accompagné d'Elisée, en présence de cinquante prophètes, traversant le Jourdain à pied sec en direction du Nebo, c'est-à-dire à l'inverse du chemin suivi par Josué pour pénétrer en Terre promise. La marche est ici d'ouest en est, à l'inverse de celle du Tishbite quand il était parti pour faire cesser la sécheresse. Ces marches suivant les points cardinaux ont été caractérisées comme des retours dans le passage d'Isaïe, XLIII, 5 : « D'Orient je ferai revenir ta race et d'Occident je te rassemblerai ; au Nord je dirai : rends-les, et au Midi : ne les garde pas. Fais revenir mes fils de là-bas et mes filles du bout de la terre ».

La montée au ciel d'Elie sur un char de feu, suivant la vision qu'en eut Elisée, fait encore réfléchir sur cette conception de la *teshuba* que la tradition hébraïque considère comme le retour de l'être à son origine par un processus d'intériorisation. Le jubilé de la cinquantième année (comme, plus tard, la Pentecôte du cinquantième jour) renouvelle toutes choses en les ramenant à l'état primitif. Dans la Kabbale juive, *teshuba* est le nom de la sephira *Bina,* ce à quoi « tout » retourne (11), tandis que la sefira *Hokma*

(11) *Tout,* en hébreu, *kol,* a pour nombre cinquante, de même que *Mi,* « Qui ? », autre nom de *Bina. Bina* signifie « intelligence » et *hokma* « sagesse ». Ce sont, dans le christianisme, des dons de l'Esprit-Saint, qui est lui-même « don ».

est la source, l'origine de tout. « Tout est issu de la Cause première et tout y retourne », dit Ezra, disciple d'Isaac l'Aveugle, qui se réfère à la source sortant de la montagne et remplissant l'étang qui revient vers sa source.

Cette citation évoque l'image de l'eau céleste qu'Elie eut le don de faire descendre après l'avoir arrêtée. Comme Josué, il avait fait remonter le Jourdain vers sa source suivant la parole du psaume 113-114 : « Iordanis conversus est retrorsum » : « Le Jourdain est revenu en arrière ». Les deux symboles sont groupés dans le texte d'Isaïe : « Comme la pluie et la neige « descendent » (c'est le verbe *yrd*, d'où est venu le nom de « Jourdain ») des cieux et n'y « retournent » pas (verbe *shub*) sans avoir arrosé la terre,... de même, la parole qui sort de ma bouche ne me « revient » pas (toujours *shub*) sans avoir accompli ce pour quoi elle était envoyée ».

Tout ceci éclaire le retour périodique d'Elie sur la terre : à la fin des temps, et aussi à la fin de l'Ancien Testament quand son esprit et sa puissance se manifestent en Jean-Baptiste. Celui-ci, fils d'Elisabeth (dont le nom est : « *Eli* sept fois ») incarne en sa personne le monde des Juifs pieux partis dans le désert pour retourner aux sources de la Parole, l'y entendre et la faire retentir. La vie de Jean présente aussi l'aspect du retour du cycle solaire, en ce sens que né six mois avant Jésus, il disait de celui-ci : « Il faut qu'il croisse et que je diminue ». Il prêchait la « pénitence », qui est une traduction de *teshuba*, mot hébreu employé aussi pour désigner le « retour » de l'année. Ici le symbolisme temporel s'allie au symbolisme spatial.

L'habillement d'Elie, comme celui de Jean-Baptiste, marque également un retour aux origines : leur manteau de peaux de bêtes évoque celui dont furent revêtus Adam et Eve à la sortie du Paradis ; mais Elie quitte son manteau, retrouvant ainsi la nudité primitive, pour diviser les eaux, pour transmettre son esprit à Elisée et partir en extase.

La tradition chrétienne, particulièrement dans l'Eglise syriaque et chez St Augustin dans l'Eglise latine (12) témoigne de la croyance qu'Elie n'est pas mort et qu'il reviendra à la fin des temps. Elle voit en lui l'un des deux Témoins de l'Apocalypse (ch. XI)

(12) Voir à ce sujet : « Elie, le prophète » (*Etudes Carmélitaines*, 1956).

qui « font jaillir le feu de leur bouche, qui ont le pouvoir de clore le ciel, afin que nulle pluie ne tombe durant le temps de leur mission ». Ils combattent la Bête qui finit par les tuer, mais ils ressuscitent au bout de trois jours et demi (la moitié de sept) et montent au ciel dans une nuée.

Sur cette question, la tradition chrétienne a certainement été influencée par la tradition juive qui voit le retour d'Elie non seulement à la fin des temps, mais en de nombreuses circonstances.

La personne d'Elie suit en effet le Juif pratiquant depuis la circoncision, où il y a place pour la chaire d'Élie, jusqu'à sa mort où il le conduit en Paradis, en passant par les fêtes : les jours de Sabbat il chante l'hymne : « Heureux celui qui a vu Elie dans son rêve, heureux celui qui a pu le saluer, heureux celui à qui Elie a rendu le salut ». A Pâques, dans les familles juives, une chaise vide lui est réservée, ainsi qu'une coupe de vin. Enfin, lors du Jugement dernier, Elie reviendra pour oindre le Messie.

Dans la vie intérieure de l'Israélite, dans ses moments de détresse, Elie est l'ange qui apporte le secours. Le Talmud, le Midrash est plein de ces récits colorés où Elie apparaît, souvent, sous la forme d'un mendiant, pour protéger le pauvre, confondre le riche ou le savant imbu de sa science.

Particulièrement charmante est la haggada de son intervention auprès de trois jeunes gens dont il satisfait les demandes : l'un devient savant, l'autre riche, le troisième épouse une femme belle et bonne. Quand Elie revient, en mendiant, voir l'emploi de ses dons, le riche et le savant le repoussent, mais l'épouse modèle l'accueille avec charité, ce qui vaut au mari de recevoir les dons repris à ses frères : la richesse et la science.

Ou encore, l'histoire du rabbin à qui des disciples demandent de leur montrer Elie. Au cours de la journée ils reçoivent la visite d'un mendiant, d'un passant et d'un cavalier. Le soir le rabbin leur dit : « N'avez-vous pas reconnu Elie en ces gens ? C'était dans le regard... »

Elie est considéré comme l'inspirateur du Zohar (comme, dans le christianisme, de l'ordre des Carmes).

Au point de vue du symbolisme des nombres, dans l'hymne de Falachas (Juifs d'Ethiopie), il est dit qu'à la fin des temps Elie prêchera 53 ans et alors apparaitra Michel (dont le nom a pour nombre 101).

Revenant au propos du début de cette étude, on peut se demander ce qui fait le lien entre le culte d'Elie et celui de St Georges. A première vue, on peut y voir deux raisons : la première est que le nom de *Georges* signifie, en grec, « agriculteur » et que la fertilité de la terre dépend de l'eau du ciel ; la deuxième est dans la lutte de St Georges contre le dragon qui correspond à celle du Témoin de l'Apocalypse contre la Bête. Pour approfondir cette question, il faudra passer par l'étude du personnage d'El-Khidr dont le culte, en Proche-Orient est intimement lié à celui de St Georges, comme il l'est à celui d'Elie : « Aujourd'hui on croit que St Georges a l'esprit d'Elie... et il est universellement connu qu'El-Khadr est Elie, mais El-Khadr est aussi St Georges », dit en conclusion de son livre, le P. Augustinovic.

ELIE ET EL-KHIDR

En Islam, Elie est identifié au personnage vénéré sous le nom de *El-Khidr* (orthographié également : *khadr, khedr, khadir* ; en Perse : *khezr* ; en Inde : *khizr*). Ce nom veut dire « vert », « verdoyant » (les dérivés de la racine *khdr*, en arabe, servent à exprimer la jeunesse ; l'un d'eux signifie : « mourir dans la fleur de l'âge »).

El-Khidr est lui-même reconnu comme étant le personnage mystérieux qui s'entretient avec Moïse dans la sourate XVIII du Coran, sourate qui réunit trois thèmes principaux estimés si importants que sa lecture est recommandée le jour du vendredi (13).

— Thème des sept Dormants d'Ephèse : il s'agit de sept chrétiens témoins de leur foi qui s'étaient réfugiés dans une grotte, au temps de la persécution de Decius, s'y endormirent et furent réveillés quelque trois siècles plus tard, alors qu'Ephèse était devenue chrétienne. Ils moururent peu après. Ils sont vénérés dans tout l'Orient et leur fête est célébrée le 27 juillet dans l'Eglise latine.

— Deuxième thème : l'entretien de Moïse avec un sage appelé le « Serviteur de Dieu » (*el 'abd*) et identifié par l'Islam avec le prophète Elie sous le nom de

(13) Dans les lignes qui vont suivre, nous nous référerons aux études de Massignon et d'Y. Moubarac reproduites dans les *Opera minora* de Massignon, tomes I et III, ainsi qu'à l'étude de A.K. Coomaraswamy : « *Khwâjâ Khadir* et la fontaine de Vie », dans les *Etudes Traditionnelles* d'août-sept. 1938.

Khidr (ou ses variantes indiquées plus haut, dans la signification de « verdoyant »). Moïse, arrivé vers le « confluent des deux mers » (que l'on interprète comme celui de l'humanité et de la divinité) s'aperçoit qu'un poisson qu'il avait emporté avait repris vie et s'était enfui vers la mer. Retournant sur ses pas, il rencontre un être mystérieux dont Allah dit : « Ils (Moïse et Josué) trouvèrent un de Nos serviteurs auquel nous avons donné une Miséricorde de chez nous et une Science de notre part » (en correspondance avec les noms divins *Er-Rahman, El-'Alim* évoquant la bonté de Dieu et sa connaissance). Moïse lui demande de le suivre pour qu'il lui enseigne la Sagesse (*rushd*, le chemin droit). Ce personnage (*El-Khidr*) accepte, sous réserve d'éprouver la patience (*çabr*) de Moïse, ce qu'il fait en le soumettant à trois épreuves au cours desquelles il se montre sous l'apparence d'un homme injuste ou inconséquent. Il ne lui dévoile qu'ensuite en quoi il avait agi pour le bien des intéressés (14).

Ce thème est tout à fait analogue à une haggada juive attribuée à Rabbi Yoshua ben Levi.

— Enfin, troisième thème : la Queste d'Alexandre . dans les légendes persanes, il était parti à la recherche de la Source de Vie.

Ces différents thèmes sont reliés dans une sourate homogène intitulée « la Caverne » (*el-Kahf*). D'ailleurs ils correspondent à une légende syriaque et grecque (Lai d'Alexandre et Roman d'Alexandre du pseudo-Callisthène). Cette sourate, dit Massignon (15) « sert essentiellement à se mettre sous la direction spirituelle d'Al-Khadir et dans l'état mental d'abandon parfait à Dieu où leur sommeil mystérieux place les sept Dormants : sommeil où Dieu leur parle par leur chien (*kalb*) investi auprès d'eux du rôle spirituel d'Al-Khadir » (16).

« Le sommeil mystérieux, poursuit Massignon, est un bercement (*nuqallibuhum*, verset 17, mis en relation avec le hadith : « *yâ muqallib al-qulûb* » : « O retour-

---

(14) L'un de ces épisodes, celui de l'enfant mort, est presque identique à l'un des événements rapportés dans la vie de Ste Thérèse d'Avila.

(15) *Opera minora*, III, p. 105.

(16) Toufic Fahad (*La divination arabe*, p. 503) signale, à propos de ce passage du Coran, le caractère sacré du chien chez les Sémites préislamiques et cite à ce sujet al-Djâhiz.

neur des cœurs ») (17)... « Le Saint, dit Shushtarî, perd le sommeil normal et entre dans le sommeil des *Ahl-al-Raqîm*... Dieu leur parle par leur gardien. »

Y. Moubarac (op. cit., pp. 119 et suiv.) complète l'interprétation islamique des sept Dormants et d'El-Khidr par un rapprochement avec les trois saints proches de Jésus que la tradition dit avoir vécu ensemble à Ephèse : la Vierge Marie, Jean l'Evangéliste et Marie-Madeleine. La dormition de la Vierge rappelle celle des Dormants. Des fouilles archéologiques entreprises en 1926 ont dégagé les ruines de la basilique des sept Dormants datée du milieu du Vᵉ siècle et à côté de sa crypte considérée comme la caverne des dormants, il y a une « niche » dite la tombe de Madeleine, ce qui constituerait une explication du rôle du chien gardant ces Dormants dans la sourate de la « Caverne » (18). Cela ferait de Madeleine l'équivalent d'El-Khidr, donc d'Elie. De fait, Madeleine est reconnue par la tradition chrétienne comme la première des ermites (19).

En ce qui concerne l'identification d'*El-Khadir*, « le Verdoyant » avec Elie, toute la tradition du Moyen-Orient s'accorde sur ce point. Augustinovic, dans l'ouvrage dont nous avons fait mention, énumère tous les sanctuaires de Palestine, de Syrie, du Liban et de Transjordanie où l'on vénère le saint sous l'un et l'autre noms, ainsi que les témoignages des habitants de ces pays, à l'heure actuelle et depuis plusieurs siècles. C'est ainsi qu'en 1629 Philippe de la Très Sainte Trinité écrivait : « Les indigènes disent en arabe *El-Kader*, qui est l'épithète de St Elie et c'est aussi, en latin, *viridis*, « le verdoyant » : par ce nom on signifie qu'il demeure en un âge fleurissant et verdoyant, en ne déclinant pas vers la molle vieillesse ». (*op. cit.*, p. 30).

L'ouvrage en question cherche les raisons de ce rapprochement. Il en énumère quelques-unes : leur immortalité jusqu'à la fin du monde, leur retour périodique, leurs déplacements instantanés ou très

---

(17) Le verbe *qlîb*, de la même racine que *qalb*, « cœur », « conversion », correspond exactement à l'hébreu *shub* que nous avons trouvé dans le sens de « retour ».

(18) Dans le Judaïsme, Tobie est guidé par l'Ange et suivi de son chien.

(19) Le même auteur signale (p. 125) que « la fête de Madeleine et celle des sept Dormants se célébraient, en Occident, le dimanche qui suit le 22 juillet ».

rapides, leur liaison avec l'eau : Elie est celui qui a apporté la pluie au temps d'Achab, sa présence invisible est vénérée à Bagdad par des objets qu'on fait flotter dans le Tigre, souvent des morceaux de bois portant des chandelles allumées. Et de même, El-Khadr « est considéré comme celui qui apporte la pluie et le tonnerre est le galop de son cheval » (p. 57). « Les sanctuaires d'El-Khadr, dit le même auteur (p. 52) sont le mémorial de ses diverses apparitions. Il n'a pas de demeure fixe, mais il est toujours en mouvement de par le monde... Il y a un proverbe arabe : « C'est comme El-Khadr, où que vous alliez, vous le rencontrez »... « Tous les saints sont morts, disait un berger, près de Jérusalem, seul El-Khadr vit ; et quand je dis : Khadr vit, je sais qu'il est à côté de moi ; en ce moment où je vous parle, il est auprès de nous ».

Pour l'Islam, El-Khidr est, comme Elie, celui qui doit revenir à la fin des temps pour aider l'humanité dans ses épreuves : « Il reviendra, dit Massignon (20), avec les sept témoins privilégiés que lui associe la sourate XVIII : les sept Dormants d'Ephèse. Il sera à l'avant-garde de l'armée du Mahdi pour la guider jusqu'à Jérusalem et y ramener Jésus, fils de Marie, selon les k. al-Malâhim ».

Mais sa venue est aussi dans les cœurs : le même auteur (21) cite 'Ali Wafâ (+ 1398) : « Chaque saint entend dans la voix d'un Khadir la projection de l'esprit de sa propre sainteté, comme chaque prophète perçoit dans la forme d'un (ange) Gabriel l'esprit de sa propre mission prophétique, perceptible à ses sens, non à l'âme sensible ».

« Les musulmans, dit encore Massignon (22), dans la vie de prière des croyants, ne recourent guère à leur ange-gardien... En revanche, ils recourent à Al-Khadir comme à l'ange de la Sanctification de la Communauté. Il suffit qu'on mentionne son nom dans une conversation pour que l'interlocuteur ajoute immédiatement, le saluant comme présent : « *wa 'alaykum al-salâm* » : « et que la Paix soit sur vous ». C'est le directeur spirituel universel. »

De son côté, H. Corbin dit d'El-Khadir (23) : « Il

---

(20) *Opera minora*, I, p. 152.

(21) *Opera minora*, I, p. 158.

(22) *Id.*, p. 144.

(23) *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, p. 49.

conduit chacun à sa propre théophanie (*visio smaragdina*)... à la remontée de l'Alter Ego divin, au dialogue indicible ».

Corbin fait ici allusion au symbole musulman de la montagne de *Qâf* qui est la Terre Sainte, le Paradis terrestre et au sommet de laquelle se trouve le Rocher d'Emeraude étincelant d'une lumière verte. Cette couleur verte (en arabe : *khadir, khoudr*), est le nom même d'El-Khadir. Elle symbolise toujours, dans le Coran, le Paradis céleste : les élus sont revêtus de satin *vert* (LXXVI, 21), les époux des houris se reposeront sur des coussins *verts* (LV, 76) ; à eux les jardins de l'Eden, sous leurs pieds couleront les eaux, ils seront revêtus de robes *vertes* (XVIII, 30).

On interprète souvent cette couleur verte comme étant celle de la mer. Elle est aussi bien liée à la végétation, donc à l'eau, choses si désirables dans les contrées désertiques.

Or Khadir est le gardien de cette Terre de Béatitude : Corbin cite (p. 48), le récit d'autobiographie spirituelle de Sohrawardi intitulé : « l'Archange empourpré », dans lequel le mystique est initié au secret qui permet de franchir la montagne de *Qâf* et d'atteindre la source de la Vie. L'Ange de lui dire : « Chausse les sandales de *Kehzr...*, si tu es *Khezr* cette montagne de *Qâf*, tu peux aussi la franchir. »

A l'extrémité orientale de l'Islam, dans la légende hindoustanie, *Khizr* est aussi le gardien de la source de Vie. Coomaraswamy (24) rappelle à ce sujet la légende évoquée dans la Sourate XVIII, suivant laquelle El-Khidr rend la vie à un poisson en le plongeant dans la source d'eau vive.

Ibn 'Arabi a nommé Khezr comme son maître spirituel, dont il fit la rencontre à plusieurs reprises dans sa vie, notamment à Tunis, marchant sur les eaux et conversant avec lui, puis à Mossoul où lui fut conférée l'investiture du manteau (comme Elisée le reçut d'Elie).

Un autre soufi, 'Abd al-Karîm Al-Jîlî, a, dans son traité : « L'Homme Universel », dépeint ainsi le royaume de Khezr (25) : « Les habitants de cette Terre merveilleuse ont une connaissance de Dieu que ne possède aucune créature... Le sol en est de pure farine

(24) *Op. cit.*, p. 305.

(25) Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, p. 243.

de froment très blanche, le ciel est de verte émeraude..., leur roi est Khezr... »

« Khezr dit : « ...Je suis le shaykh à la nature divine et je suis le gardien du monde de la nature humaine,... mon séjour est la montagne de Qâf..., je suis celui qui stationne au confluent des deux mers,... celui qui s'abreuve à la source de la source, je suis le guide du poisson (le pèlerin) dans la mer de la Divinité... »

L'image évoquée par Al-Jîlî de la montagne du Qâf et du guide du poisson correspond à la représentation d'El-Khidr dans l'iconographie mogole où il est représenté debout sur un énorme poisson et tenant un sabre dans sa main.

La lettre arabe *Qâf*, *Qôf* en hébreu, a dans ces deux langues le nombre 100 (la lettre *Nûn* qui signifie *poisson* ayant pour nombre 50, moitié de 100). Elle passe pour être l'hiéroglyphe de la hache, d'après sa forme phénicienne originelle qu'a conservée l'hébreu (et aussi notre « q »), l'arabe lui donnant la forme d'un sabre recourbé. Guénon a fait remarquer (26) que le mot arabe *Qâf* a le même nombre que *maqâm* et que de même, en hébreu, *Qôf* a le même nombre que *maqôm* (27), le «f» qui vaut 80 s'étant dédoublé en deux «m» valant 40. En arabe *maqâm* (littéralement le « lieu où on se tient debout ») est employé pour désigner le lieu des élus (Coran : XLIV, 51 et XVII, 81) et l'hébreu *maqôm* sert à désigner le lieu de la présence de Dieu, cf. notamment le verset 5 du psaume 132 où *maqôm* est mis en parallèle avec la *Shekina*.

Guénon signale aussi que le pôle, *Qutb*, qui est la montagne polaire, la montagne du Qâf, a le même nombre que *alif*, la lettre « a », dont la forme, en arabe, est une barre verticale et la signification l'unité. Ce nombre commun à *qutb* et à *alif* est celui de 111 (cent onze) qui a manifestement un caractère axial. Nous avons constaté personnellement que ce nombre 111 est celui même de St Pierre, appelé par Jésus Cephas, en araméen *kifa*, nom qui rappelle d'ailleurs le *qâf* ; et St Pierre est *celui* qui traîne le filet des 153 poissons. S'agit-il de pures coïncidences ?

***

Si l'on *rassemble toutes ces données*, on voit d'abord que la Bible associe Elie au nombre sept (quatre et

(26) *Etudes Traditionnelles*, mai 1937.

(27) Dans *La Kabbale Juive*, P. Vulliaud fait remarquer (I, 160) que ce nombre : 186 est celui obtenu en élevant au carré les nombres des lettres du tétragramme IHWH.

trois) et au nombre cinquante (sept fois sept plus un), faisant ainsi de lui comme l'incarnation de la « conversion », du « retour », retour notamment à l'origine d'un cycle, en correspondance avec les démarches du prophète qui refait en sens inverse les itinéraires sacrés des Hébreux et avec son pouvoir de ramener le nuage et de faire redescendre l'eau céleste, lui même remontant au ciel sur un char de feu. Ainsi que Guénon l'a fait remarquer à propos des sens mystérieux de la lettre *Nûn* dont le nombre est 50 et la signification le « poisson », ce nombre cinquante représente la moitié d'un cycle de cent et le poisson comme l'arche, est un symbole analogue à la caverne dont le complément est la montagne. Il se trouve que la montagne polaire a aussi, en arabe, le nombre cent.

Ainsi Elie se rattache, dans ce symbolisme, aux sept Dormants qui achèvent un cycle dans une caverne et qui sont mentionnés dans la sourate 18 du Coran, sourate dans laquelle on reconnaît Elie pour être le personnage qualifié par la tradition de *khadir*, « verdoyant », lequel a le pouvoir de faire revivre un poisson et se tient au confluent des deux mers, au point de contact du divin et de l'humain, à la source de la vie.

St Georges, l'« agriculteur » qui creuse la terre (28), qui transperce le dragon de sa lance, unit de même le symbole de l'axe à celui de la caverne.

Il en était encore ainsi de *Tammuz*, dieu chaldéen de l'arbre et de la végétation, qui, sous le nom sumérien de Dumuzi descendit dans les profondeurs de la terre et, sous la forme de sa parèdre Inanna-Ishtar, en est remonté après avoir été en contact avec un breuvage de Vie (29). El-Khidr, comme Elie, évoquait l'eau désirée ardemment dans le désert et qui fait revivre la végétation. Tammuz est devenu, sous le nom d'*Adonis*, le symbole de la disparition de la

---

(28) Elie a choisi comme disciple et successeur Elisée, un laboureur. Il est lui-même parfois représenté avec une bêche, comme Jésus le jour de la Résurrection.

(29) La forme phénicienne de Tammuz est *Ba'al*, le dieu du Nord, dont la parèdre est 'Anat. Il meurt l'été pour ressusciter au printemps.

Une « descente aux enfers » est également relatée dans la légende de Gilgamesh qui partit avec sept héros des grottes, avec cinquante compagnons, pour combattre Huwawa dans la forêt des cèdres. Les Argonautes aussi étaient une cinquantaine.

vie quand l'eau du ciel ne descend plus, comme cela arrive dans le milieu de juillet, à la fin du mois de Tammuz.

Le lien entre tous ces personnages est ainsi l'axe du monde, suivant lequel ils ont le pouvoir de se déplacer, pour avoir réalisé l'unité de l'être ou pour en symboliser la réalisation.

Jacques BONNET.

LES LIVRES

IDRIES SHAH, *Les Soufis et l'Esotérisme* (Payot). — Ce gros volume est une traduction, en un français approximatif, de l'ouvrage *The Sufis* paru en Angleterre il y a une dizaine d'années. Il se présente comme une introduction au « mode de pensée » de ceux que l'auteur appelle « les Soufis », accompagnée d'illustrations tirées principalement de la littérature persane. Idries Shah, qui est lui-même un oriental d'origine afghane, se propose, dans sa préface, d'attirer l'attention des Occidentaux sur les caractères particuliers de la « pensée soufie » qui, par sa nature, dit-il, échappe aux modes d'investigation de la science universitaire. Il formule, à cet égard, des remarques quelquefois très justes, mais qui, à vrai dire, paraissent quelque peu perdues dans l'amoncellement d'incohérences, d'équivoques, de confusions, de contrevérités que nous présente, par ailleurs, son ouvrage. Il y a là, paradoxalement, pour la critique universitaire, fut-elle la plus bornée, l'occasion d'un triomphe d'autant plus facile que les fantaisies d'Idries Shah, nous allons le voir, confinent quelquefois au burlesque. Dans ces conditions, il est impossible de faire toutes les mises au point qui s'imposeraient, et nous nous bornerons à l'examen de quelques questions fondamentales, sans même pouvoir nous attarder à faire la critique détaillée des textes que nous citons.

Tout d'abord, ainsi que Guénon l'a souligné jadis, l'emploi du mot « soufisme » implique nécessairement une référence à l'Islam. Au sens qu'il a pris communément dans les langues occidentales, ce mot ne désigne rien d'autre que l'ésotérisme islamique. Toutefois, en tant qu'équivalent de l'arabe *Taçawwuf*, il peut être considéré également comme une désignation proprement islamique « d'une « doctrine d'ordre ésotérique ou initiatique, à quelque for- « me traditionnelle qu'elle se rattache » (1). Le mot « soufisme » comporte donc une référence à l'Islam soit — au sens courant — par les doctrines qu'il désigne, soit — comme équivalent du mot *Taçawwuf* — par le cadre traditionnel à l'intérieur duquel d'autres doctrines ésotériques sont envisagées. En aucun cas on ne peut, lorsqu'on s'exprime dans une langue occidentale, considérer le mot « soufisme » comme un équivalent pur et simple du mot « ésotérisme ». C'est pourtant là ce que fait

---

(1) R. Guénon, *Le Soufisme*, dans *Le Voile d'Isis*, août-septembre 1934.

Idries Shah, qui n'hésite pas à écrire (p. 53) : « Il y eut des Soufis, dit la tradition... » (mais il omet de préciser que cette tradition est nécessairement islamique) « ...en tous temps et en tous pays. Les Soufis existèrent en tant que tels, et sous ce nom, avant l'Islam ». Voilà une affirmation pour le moins imprudente et nous mettons M. Idries Shah au défi de lui donner la moindre justification.

Il semble d'ailleurs que le traducteur se soit rendu compte qu'il y avait là une assimilation abusive, et cela expliquerait qu'il ait modifié le titre de l'ouvrage. En effet, au lieu de traduire *The Sufis* par « Les Soufis », il a ajouté « et l'Esotérisme » pour bien montrer que l'auteur ne se limitait pas à une présentation de l'ésotérisme islamique. Toutefois, la solution adoptée par le traducteur n'est pas très heureuse, car elle suggère que les Soufis pourraient avoir des rapports avec l'ésotérisme mais qu'ils pourraient aussi bien ne pas en avoir.

A partir de notions aussi confuses, l'auteur n'éprouve naturellement aucune peine à trouver du Soufisme et des Soufis à peu près partout. C'est ainsi qu'il parle de « Soufis chrétiens » (p. 53) ; qu'il affirme (p. 47) « Parmi les Soufis il y eut d'anciens prêtres zoroastriens, chrétiens, hindous, bouddhistes et autres » ; qu'il exprime son admiration (p. 231) pour un auteur qui découvre « des traces de la doctrine soufie... dans chaque pays : dans les théories de la Grèce ancienne ; dans les philosophies modernes de l'Europe », etc. Lorsqu'il s'agit des philosophes, les distinctions d'Idries Shah sont particulièrement arbitraires ; en effet, « le gnosticisme, le néo-platonisme, l'aristotélicisme » sont qualifiés par lui de « systèmes non-soufis » (alors que l'on pourrait précisément y trouver ce que les Musulmans appellent *Taçawwuf*). En revanche, la philosophie et le monde moderne sont mieux traités, si l'on peut dire, puisque Idries Shah nous affirme, le plus sérieusement du monde, que « La ressemblance de l'œuvre de Kant avec le Vedanta est imputable au courant philosophique Soufi » (p. 308) et même que « Parmi ceux directement influencés par le Soufisme... » (admirons au passage l'élégance de la traduction) « ...nous pouvons nommer au hasard Raymond Lulle, Gœthe, le Président de Gaulle et Dag Hammerskjoeld des Nations-Unies » (p. 48). Comme on le voit, les énormités ne sont pas pour l'effrayer ! En ce qui concerne de Gaulle, ajoutons qu'il faut voir peut-être la justification de sa présence en aussi noble compagnie dans le fait — rapporté par Idries Shah, toujours avec le plus grand sérieux (p. 316) — qu'il aurait dit : « J'ai la baraka » !

***

L'auteur ne se contente pas de confondre le soufisme et l'ésotérisme en général, il affirme aussi l'existence d'une influence directe exercée par le soufisme, entendu cette

fois au sens propre et légitime d'ésotérisme islamique, sur les doctrines ésotériques les plus diverses. Il touche ici, assurément sans s'en douter, à un point très important et très délicat qui est celui des modifications opérées dans l'ordre traditionnel, et aussi dans l'ensemble de l'ordre cosmique humain, par la Révélation muhammadienne, envisagée dans son intégralité. L'erreur d'Idries Shah est d'imaginer que l'influence et les modifications en question se sont réalisées suivant le mode historique ordinaire; et aussi, comme on pouvait s'y attendre, de chercher à justifier les innombrables « découvertes » qu'il fait en ce domaine, de la manière la plus fantaisiste et la plus puérile. Nous n'en finirions pas de les mentionner toutes ici, et ce serait sans intérêt ; mais nous ne pouvons nous dispenser d'en donner au moins un bref aperçu, car les développements que l'auteur y consacre occupent une bonne partie de son ouvrage ; en outre, ils nous aideront à comprendre un peu mieux à qui, avec Idries Shah, nous avons réellement affaire.

Il décèle tout d'abord une influence « soufie » chez les *Carbonari* italiens, en justifiant sa prétention (p. 161) par une assimilation de la racine arabe FHM (où le « h » est sourd) qui a le sens de « compréhension » avec une autre racine FHM (où le « h » est sonore) qui a le sens de « charbon ». Les deux « H » n'ayant rien de commun en arabe, il s'agit de deux racines tout à fait différentes. Le comble est qu'Idries Shah mentionne expressément la différence des deux « H » de telle sorte que son interprétation relève soit de l'inconscience, soit du cynisme et de la mauvaise foi. Il passe ensuite à la Franc-Maçonnerie ce qui nous vaut cette remarque naïve (p. 169) que « le motif ombre-et-lumière attribué à la Franc-Maçonnerie a son pendant de façon si exacte chez les derviches que cela seul fournirait une cause d'étonnement » alors que ce symbolisme est bien un des plus universels qui soient. Un peu plus loin (p. 170, 171), il donne une reproduction du « carré magique » de 15, qualifié, pour la circonstance, de « diagramme soufi » et y superpose un signe maçonnique en déclarant qu'il « traverse » et « couvre » huit nombres du carré, alors que le premier venu peut vérifier qu'il n'en couvre en réalité que sept ! Qu'importe, puisque cela permet à l'auteur de conclure que « Le huit (équilibre) est la voie vers le neuf » (?). Pour avoir accepté d'imprimer des « perles » de ce genre, il faut vraiment que les éditions Payot aient fait à Idries Shah une confiance... aveugle !

D'autres chapitres sont consacrés à l'alchimie « où l'on trouve à l'envi le concept soufi » (p. 181), à la sorcellerie, à propos de laquelle l'auteur déclare impudemment que le mot sorcier « c'est bien connu signifie simplement sage » (p. 186) et même, ce qui est véritablement monstrueux, que « la science féminine des sorcières est en certains cas si « proche de la poésie amoureuse soufie du Moyen Age, spé« cialement de celle de l'Espagnol Ibn el-Arabi, qu'il n'est « pas nécessaire d'en dire beaucoup plus sur ce point »

(*sic*). Au chapitre suivant, l'ordre de la Jarretière est attribué à l'influence d'un « Ordre de Saint Khidr » (?) et nous apprenons que le « le nom de Shakespeare est quelquefois rendu en persan parfaitement correct et acceptable par *Sheikh-Peer*, « l'ancien sage » ! Plus loin le Bafomet de l'Ordre du Temple est dit « n'être probablement pas sans rapport » avec Mahomet (p. 199) tandis que les ressemblances entre une « organisation derviche » et l'ordre de Saint-François sont longuement énumérées (p. 206). La naissance des « mouvements-Bakhti et réformistes dans l'Hindouisme » — étrangement confondus — est également attribuée à une influence du soufisme « historique » (p. 308) ainsi, pour faire bonne mesure, que l'implantation du bouddhisme Zen au Japon (p. 312-313).

Notons enfin que l'auteur, au lieu de réserver le terme « Soufi » pour désigner plutôt celui qui a atteint le but ultime de la voie initiatique, l'applique abusivement à tous ceux qui, à un degré quelconque, relèvent d'une telle voie, et qui sont simplement des *mutaçawwifîn,* ce qui l'amène à conclure (p. 26), toujours avec la même assurance : « on estime qu'entre vingt et quarante millions de per- « sonnes sont membres ou affiliées à des écoles soufies « et les Soufis s'accroissent en nombre. Il se peut que le « Soufi soit votre voisin, l'homme qui est de l'autre côté de « la rue, votre femme de ménage... » Voilà, n'est-ce pas, qui est bien fait pour impressionner le grand public et pour lui suggérer que le soufisme, si mystérieux, si proche et si omniprésent, est, somme toute, à la portée du premier venu.

***

On peut se demander, dès lors, si les intentions réelles d'Idries Shah correspondent bien à celles dont il fait état dans sa préface. Il nous semble, quant à nous, que les confusions qu'il commet, d'un bout à l'autre de son ouvrage, à propos des soufis et du soufisme, ne se réduisent pas à une simple question de terminologie et qu'elles cachent quelque chose de beaucoup plus grave. En effet, en détachant la « pensée soufie » de sa racine islamique, il aboutit en réalité à détacher tout ésotérisme, quel qu'il soit, de la forme traditionnelle qui lui correspond. Si donc, pour Idries Shah, tout ésotérisme est du soufisme, en revanche nous doutons fort qu'il y ait pour lui un soufisme quelconque qui soit véritablement islamique. Mais ici, il y a peut-être à ajouter une nuance. En effet l'auteur, qui a vécu lui-même en terre d'Islam, n'ignore naturellement pas le lien indissoluble qui existe, dans cette forme traditionnelle plus que dans toute autre, entre l'ésotérisme et l'exotérisme. C'est pourquoi s'il estime — à tort — que « la religion formelle est pour le Soufi une simple coquille » (Soufi étant entendu ici en un sens purement islamique), il est bien obligé de reconnaître qu'elle est « authentique » et qu' «elle remplit une fonction » (p. 33). Mais sans doute ne voit-il dans cet état de chose qu'une simple question de fait et non une question de

principe puisqu'il affirme par ailleurs (p. 31) que « la vie soufie... » (quelle chose étrange l'auteur entend-il donc par cette expression ?) « ...peut se vivre n'importe quand, n'importe où. Elle ne requiert pas le retrait du monde, ni de mouvements organisés, ni de dogmes » (1). Et, plus loin (p. 54) : « les Soufis n'ont pas besoin de la mosquée, « de la langue arabe, des litanies, des livres de philoso- « phie, ni même de stabilité sociale » (?). Dans la conception bizarre et fantasmagorique de l'auteur, la tradition (il entend par là la « pensée soufie ») « s'accordait assez bien... » (*sic*) « ... avec l'Islam et fut même incidemment encouragée par lui » (p. 50), ce qui revient à affirmer que l'ésotérisme est traditionnel mais que l'Islam ne l'est pas !

Dès lors c'est sans surprise, mais avec une inquiétude croissante, que nous constatons l'invraisemblable présentation que *Les Soufis et l'Esotérisme* nous donne de l'Islam. Comment qualifier un individu affirmant que la profession de foi islamique, qu'il cite d'ailleurs incorrectement (p. 37) sous la forme *La-illaha-illa-Allah, Mohammed ar-Rasul Allah* (2) signifie en réalité : « Rien n'adorer que la divinité, le seul Loué, le messager du Vénérable » ? Autant dire tout de suite que les musulmans adorent le Prophète ! On se demande vraiment pour qui donc Idries Shah prend ses lecteurs. Ailleurs (p. 135) il est question d'une « Eglise musulmane » qui n'a évidemment jamais existé que dans l'imagination de l'auteur, tout comme d'ailleurs la « Pierre Cubique » qui serait selon lui (p. 169) une désignation de la « pierre noire » de la Kaaba.

Dans ces conditions, il y a lieu de considérer comme très suspecte l'insistance d'Idries Shah sur le rôle du maître spirituel dans le Soufisme. Si un tel maître devait concevoir sa fonction de manière indépendante de la base traditionnelle et providentielle offerte par les institutions islamiques, tant d'ordre exotérique que d'ordre ésotérique, on peut être bien assuré que ses éventuels disciples, surtout s'il s'agit d'Occidentaux, ne seraient à l'abri d'aucune aberration ni d'aucune folie. Dans le meilleur des cas, il ne feraient que perdre leur temps ; dans le pire, ils risqueraient d'être engagés dans les voies peu rassurantes de la pseudo-initiation.

***

Cette « pensée soufie », que l'auteur s'attache avec une telle insistance à nous présenter comme irréductible aux modes de pensée habituels de la science profane, n'est elle-même rien d'autre, quand on y regarde de près, qu'un produit typique de la pensée occidentale moderne, la plus contraire à tout esprit traditionnel. Telle qu'on la trouve

---

(1) Il confond par ailleurs (p. 293) le rituel avec la « pompe » cérémonielle.

(2) En réalité, il n'y a pas d'article devant le mot *Rasûl*.

à chaque page de cet ouvrage elle n'a plus rien de commun avec l'ésotérisme et avec le soufisme véritable, même si l'on entend ce dernier dans son acception la plus large. Alors qu'il existe entre les sciences traditionnellles et la science profane une différence de nature puisque les premières dérivent directement de principes d'ordre métaphysique dont elle constituent des applications dans des domaines déterminés, et que la seconde se caractérise par le rejet de tout principe, Idries Shah ne semble y voir qu'une différence de degré, ce qui lui permet d'attribuer à la « pensée soufie » les thèses les plus antitraditionnelles de la science moderne, et de donner ainsi un nouvel exemple de son inquiétante imagination.

Nous apprenons ainsi que « mille ans avant Einstein « le derviche Hujwiri discutait, dans les écrits techniques, « l'identité du temps et de l'espace dans l'expérience ap- « pliquée soufie » (*sic*, p. 41) ; que les Soufis « ont accepté la théorie atomique et formulé une science de l'évolution plus de six cents ans avant Darwin » (p. 54) ; que « la théorie de l'Inconscient Collectif de Jung est exposée par l'Espagnol Ibn Rushd » (p. 318) et que « la psychologie de Freud et de Yung n'a pas pour l'esprit soufi la fraîcheur... » (Idries Shah a de ces mots !) « ...qu'elle a apportée à l'occident. Les arguments sexuels de Freud sont notés par le Sheikh soufi Ghazali dans son *Alchimie du Bonheur* (écrit il y a plus de neuf cents ans), comme étant classiques pour les théologiens musulmans. » (p. 56). Singulière coïncidence vraiment, qui fait que l'ensemble des thèses les plus subversives de la science moderne sont ainsi attribuées abusivement à l'ésotérisme traditionnel ! Il y a là une constance dans l'erreur dont il est difficile de croire qu'elle n'est pas systématique. Le moins qu'on en puisse dire est qu'elle ne plaide pas pour le discernement de l'auteur.

En outre, s'il arrive incidemment à Idries Shah de parler de « tradition » et de « métaphysique », ce qu'il en dit n'a rien de commun avec les réalités que ces mots désignent normalement. Sa méconnaissance de la tradition se marque de manière significative dans la conception purement littéraire et profane qu'il se fait du symbolisme « basé sur l'analogie poétique » (p. 23), ce dont il s'autorise pour forger lui-même, et quelquefois non sans talent, des mythes à « clés » et à « jeux de mots », un peu dans le style de Louis Pauwels.

Quant à la métaphysique, qui est l'objet propre du soufisme et de tout ésotérisme quel qu'il soit, on n'en trouve aucune trace dans ce volumineux ouvrage, ce qui est d'autant plus invraisemblable que de nombreux chapitres sont consacrés à l'œuvre de grands écrivains du *Taçawwuf*, y compris Muhyi ed-Din Ibn Arabi. Il est vrai que l'auteur se fait de la métaphysique l'idée la plus confuse et la plus contradictoire puisqu'il la confond successivement avec la philosophie en déclarant (p. 42) qu'il y a « une différence fondamentale entre la méthode des Sou-

fis et celles d'autres systèmes métaphysiques » (l'esprit de système est en effet caractéristique de la philosophie), avec le mysticime (p. 27), avec les « pouvoirs occultes » (p. 29) et même, ce qui est bien le comble de l'incohérence après tout cela... avec le soufisme lui-même (p. 88) (1). L'auteur ne se gêne pas, ici encore, pour écrire n'import quoi ; s'il lui arrive de rejoindre la vérité, c'est vraiment sans le faire exprès !

Toutes ces confusions n'apparaissent d'ailleurs ni gratuites ni désintéressées, car elles servent vraiment trop bien Idries Shah lorsqu'il prétend (p. 63) « qu'une des affirmations majeures du soufisme » est que « l'expérience « surnaturelle et le but mystique sont quelque chose de « plus proche de l'humanité qu'on ne le réalise. La sup- « position que l'ésotérique ou le transcendental doivent « être éloignés ou compliqués a été avancée par l'igno- « rance des individus » et encore que « le Soufi intellectuel » est « la toute dernière marotte en Occident ».

Il nous semble qu'ici plusieurs questions se posent. S'il y a incompatibilité entre soufisme et intellectualité pourquoi l'auteur attribue-t-il des « qualités intellectuelles supérieures » à Ibn el-Arabi (p. 127, 132) et qualifie-t-il en outre Suhrawardi et Ghazali de « géants intellectuels » (p. 215-216) ? D'autre part, s'il ne s'adresse ni à la science officielle, ni à ceux qui aspirent à réaliser l'intellectualité métaphysique à qui donc s'adresse-t-il ? Au vulgaire ? Enfin, si le soufisme ne relève ni de la science profane, ni de l'intellectualité, par quoi se caractérise-t-il ? A cette question au moins il n'est pas difficile de trouver la réponse, que l'auteur répète tout au long de son ouvrage : le Soufisme, parait-il, c'est le « crédo d'amour » !

***

De nouvelles précisions sont ici indispensables. S'il est vrai que l'amour est une voie caractéristique, et même fondamentale, de toute doctrine initiatique et ésotérique complète (ou, bien entendu, elle ne s'identifie nullement à un dogme quelconque), il serait abusif d'en faire l'unique moyen d'accéder aux réalités d'ordre transcendant. Ne voir qu'une « doctrine d'amour » dans l'œuvre d'Ibn Arabi par exemple, procède d'un point de vue trop évidemment unilatéral. Mais, et ceci est plus intéressant, cette « unilatéralité » de la perspective d'Idries Shah paraît être une conséquence directe de sa propre « position » initia-

(1) Voici le passage en question : « Parce que l'enseignement « soufi n'est que partiellement exprimé dans les mots, il ne « peut jamais tenter de combattre les systèmes philosophiques « sur leur propre terrain. Tenter de le faire reviendrait à es- « sayer d'accorder le Soufisme avec des choses artificielles — « ce qui est une impossibilité. Ainsi qu'elle le prétend elle- « même, la métaphysique ne peut être abordée de cette ma- « nière ».

tique et traditionnelle. Il nous semble en effet que l'auteur, en dépit des erreurs et des confusions qu'il commet à chaque pas, n'est pas un charlatan pur et simple. Il fait d'ailleurs (p. 192) une allusion expresse à un enseignement qu'il aurait reçu à titre personnel. Si, pour une fois, nous sommes tentés de le prendre au sérieux, c'est que les indications que l'on trouve ici et là dans son livre sont concordantes, et qu'elles se rapportent toutes à des organisations et à des doctrines qui sont précisément en relation directe avec le symbolisme de l'Amour, notamment l'Ordre Naqshbendi, la doctrine de *latâ'if* (p. 257, 323) — qui correspondent dans une certaine mesure aux *chakrâs* des doctrines tantriques — ou encore la littérature ésotérique persane. Idries Shah, de toute évidence, est plus à l'aise avec un auteur comme Fariddud-Dîn Attar qu'avec Ibn el-Arabi.

Mais le plus extraordinaire, dans cet étrange ouvrage, est que l'on y trouve, à quelques endroits, des allusions très précises à la fameuse déclaration reproduite par Guénon dans le *Symbolisme de la Croix* : « Si les Chrétiens ont le signe de la Croix, les Musulmans en ont la doctrine ». Ainsi (p. 330) : « Les Soufis disent : nous avons la moelle de la Croix tandis que les Chrétiens n'ont que le crucifix » et aussi (p. 206) : « Il se peut (1) que vous ayez la Croix, mais nous avons la signification de la Croix ». L'allusion au symbolisme de la « moelle » est ici d'autant plus intéressante que l'auteur (p. 324) met expressément la croix en rapport avec la doctrine des *latâ'if*. Indiscutablement, il y a là une « perle » véritable, dont nous doutons fort que les lecteurs « non-intellectuels » d'Idries Shah puissent tirer, quant à eux, le moindre profit.

***

Le but que l'auteur assigne au soufisme, et cela aussi est bien révélateur de ses intentions véritables, n'est précisément rien d'autre que le fruit d'une « extériorisation » et d'une vulgarisation platement « humaniste » et « évolutionniste » du symbolisme de l'amour, la plus décevante qui soit. Qu'on en juge : « Avec l'analogie de l'amour, et « l'emploi littéraire qu'il en fait, il (le Soufi) peut aider à « combler le vide dans la compréhension pour d'autres « personnes qui se trouvent à un point moins avancé de « la Voie. L'amour est un commun dénominateur pour « l'humanité. Le Soufi, qui en a pénétré les secrets jusqu'à « goûter la vraie réalité qu'il renferme, revient au monde « afin de donner une idée des étapes de la Voie » (p. 281) ; « nous faisons quelque chose de naturel qui est le « résultat d'une recherche et d'une pratique dans la ligne « du développement futur de l'humanité ; nous créons un « homme *nouveau*. Et nous le faisons sans profit maté-

(1) *sic*.

« riel » (1) ; « Les Soufis croient que, pour l'exprimer d'une « certaine façon, l'humanité évolue vers une certaine des- « tinée. Nous prenons tous part à cette évolution. Des orga- « nes viennent à exister par suite du besoin d'orga- « nes spécifiques (Rumi). L'organisme de l'être humain « est en train de produire un nouveau complexe d'organes « en réponse à un tel besoin. Dans cet âge de transcen- « dement du temps et de l'espace, le complexe d'organes « est en rapport avec le transcendement du temps et de « l'espace. Ce que les gens ordinaires considèrent comme « des éclosions sporadiques et occasionnelles de pouvoirs « télépathiques ou prophétiques, les Soufis n'y voient rien « de moins que les premiers soubresauts de ces mêmes « organes » (p. 58) ; « L'amour est le facteur qui doit « amener un homme et toute l'humanité à l'accomplisse- « ment » (p. 114). Etait-il bien nécessaire de faire appel aux doctrines ésotériques et initiatiques, et de puiser dans les trésors littéraires qui les renferment, pour en arri- ver à de telles extravagances ?

Le « cas » d'Idries Shah apparaît, en définitive, assez simple à cerner. Oriental ayant la prétention de détenir la sagesse éternelle, il la présente sans aucun scrupule sous le jour le plus inexact, et cède à tout ce que l'Occident moderne comporte de plus trouble, de plus vulgaire, et même de plus subversif. Dépourvue de toute attache traditionnelle et coupée de toute racine d'ordre métaphysique, son insistance sur le rôle du maître spirituel paraît, dans un tel contexte, particulièrement suspecte. Il est vrai, l'auteur lui-même nous l'affirme, qu'il existe « des Soufis d'imitation « qui essayent de bénéficier du prestige qui s'attache au « nom. Certains d'entre eux ont écrit des livres qui ne « font qu'ajouter à la perplexité générale des profanes ». Assurément, les lecteurs de l'ouvrage *Les Soufis et l'Esotérisme* n'en pourront plus douter quant à eux !

Charles-André GILIS.

Lambsprinck, *La Pierre philosophale*. Texte latin et traduction française. (Casa éditrice Arché, Milan). — Cet ouvrage fait partie d'une *Bibliotheca Hermetica* fondée en 1967, et qui diffère de la *Bibliotheca Hermetica* des éditions Denoël. Ont notamment paru par les soins de cette maison milanaise *La Vertu et Propriété de la Quinte Essence* de Joannes de Rupescissa, *Le Règne de Saturne changé en siècle d'or* de Huginus A Barma, les deux traités de Pernéty (*Fables* et *Dictionnaire*) et plusieurs autres œuvres d'alchimie. L'auteur du livre dont nous parlons aujourd'hui, Lambsprinck, fait partie de « cette catégorie d'hermétistes dont l'existence, à propos ou non, a été entourée de l'obscurité la plus complète ». Tout ce

(1) Affirmation d'un certain Sheikh Arif, adoptée par l'auteur (p. 327).

qu'on sait de lui, c'est qu'il s'agit d'un noble allemand qui appartint à une abbaye bénédictine située près de Hildesheim. Le traité *La Pierre philosophale* est le seul qui nous soit parvenu sous son nom. Rédigé en allemand, il a été traduit en vers latin par Nicolas Barnaud qui le publia en 1677 à Francfort, et il semble avoir joui d'une assez grande notoriété. Nicolas Flamel et Michel Maier l'ont cité, et le second en recommande vivement la lecture. Bien plus, ce dernier s'est inspiré très visiblement de certaines planches de Lambsprinck pour composer cinq de ses propres planches de l'*Atalante Fugitive*, et certains ont même remarqué « l'affinité des figures de Lambsprinck avec celles de Flamel, allant jusqu'à prétendre de ce fait que l'hermétiste allemand aurait fait ses études à Paris ».

L'essentiel du traité de Lambsprinck est en effet constitué par 15 planches symboliques. Chacune de ces planches est accompagnée de très brèves explications et d'un texte en vers (le texte le plus court en comporte 9, le plus long 26). Il faut noter tout d'abord que, si l'on considère les cinq planches qui sont communes ou du moins « apparentées » (l'auteur de l'introduction dit « consanguines ») chez Lambsprinck et chez Michel Maier, on remarque que ces planches ne sont pas disposées dans le même ordre. Faut-il voir là un de ces « pièges » si fréquemment tendus par les philosophes hermétiques pour égarer les curieux qui manquent de patience ? En tout cas, il serait certainement instructif de comparer les textes, versifiés ou non, musicaux ou non, que Lambsprinck et Maier ont adjoints aux cinq planches en question. Et il va sans dire que dans des œuvres dont l'illustration constitue l'essentiel, il était facile et même tentant pour les auteurs d'introduire dans l'enchaînement de leurs figures un désordre au moins apparent, et ceci, comme le dit Lambsprinck (2e figure), « pour que nul insensé ne voie ».

D'une manière générale, nous pensons — et nous croyons que tel était aussi l'avis de Guénon quand il recommandait à ceux qui en avaient le goût d'examiner avec soin les symboles hermétiques — qu'il ne faut pas se laisser rebuter par leur complexité. Il est bien certain que celui qui voudrait lire Lambsprinck ou même Maier comme on lit René Guénon risquerait fort d'être très vite découragé. Mais en persistant et en appliquant les règles fondamentales exposées par Guénon pour l'interprétation du symbolisme traditionnel, on fait des découvertes intéressantes et qui parfois dépassent le point de vue cosmologique propre à l'hermétisme. Nous citerons par exemple, dans la traduction française, le début des vers latins accompagnant la 7e figure : « Dans la forêt on trouve un nid où Hermès a mis ses petits. L'un cherche toujours à voler, l'autre aime rester au nid, mais aucun n'abandonne l'autre. Celui du bas tient toujours le second de façon que tous deux demeurent dans le nid, tout comme l'homme avec sa femme, unis étroitement ». Ce texte rappelle le passage bien connu des *Upanishads* : « Deux oiseaux, compagnons inséparablement unis, habitent le même arbre ;

l'un mange les fruits de l'arbre, l'autre regarde sans manger ». Bien entendu, le point de vue métaphysique du texte hindou est différent du point de vue cosmologique de l'hermétisme ; mais on sait que le même symbolisme peut s'appliquer à des niveaux de réalité différents.

Précisément, les vers de la 7e figure dont nous venons de citer un fragment sont pour ainsi dire rappelés dans les vers de la 8e figure qui débutent ainsi : « On trouve en Inde une belle forêt où deux oiseaux sont enlacés ; l'un est très blanc et l'autre rouge ». De l'« absorption » de l'un de ces oiseaux par l'autre naît une colombe qui donne le jour au Phénix, lequel reçoit de Dieu une vertu « pour qu'il vive dans l'éternité et ne meure jamais ». On peut trouver dans l'ouvrage de Lambsprinck, très « dense » en dépit de son extrême brièveté, bien d'autres correspondances sur des symboles tels que la forêt, le poisson, le loup, le dragon, la licorne « qui est l'Esprit ». Tout cela peut servir « d'illustration » et parfois même d'éclaircissement à certains aperçus des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

Il est à remarquer que l'ouvrage de Lambsprinck précise dès le début que la « matière de l'Œuvre » n'est autre que l'être humain. Les vers de la première figure commencent ainsi : « Les philosophes disent généralement qu'il y a dans notre mer deux poissons tout dépourvus de chair et d'os ». Ces vers se trouvent expliqués par l'éclaircissement suivant, placé au-dessous de la figure : « La mer est le Corps, et les deux poissons l'Esprit et l'Ame ».

Nous devons signaler en terminant que l'ouvrage dont nous venons de parler est une édition sur papier de luxe, tirée à 500 exemplaires.

***

Lambsprinck. *Traité de la Pierre philosophale,* traduit en français sur le texte allemand. Suivi du traité : *Le Pilote de l'Onde vive,* de Mathurin Eyquem du Martineau. (Edition Denoël, Paris).

Nous ne reviendrons pas sur le premier de ces deux traités, dont la traduction (sur le texte original) est sans doute plus rigoureuse littéralement, mais aussi moins compréhensible — du moins nous a-t-il semblé — que la traduction sur le texte latin de Nicolas Barnaud. — Le second traité (également désigné comme *Le Secret du flux et du reflux de la mer et du point fixe*) est un texte très peu connu, sans doute à cause de la difficulté qu'on éprouve à en pénétrer le symbolisme. Il se divise très nettement en deux parties : dans la première, l'auteur traite précisément de ce qu'il appelle « le flux et le reflux de la mer » et du « point fixe ». On ne peut manquer ici de faire un rapprochement avec la « pénalité » du premier grade de la Maçonnerie bleue, où il est également question du flux et du reflux de la mer. Le but final de l'initiation étant précisément d'échapper à l'enchaînement

« fatal » de la « génération » et de la « corruption », cette parenté de symbolisme entre l'hermétisme et la Maçonnerie — qui portent l'une et l'autre le nom d'« Art Royal » — n'a pas de quoi surprendre.

La seconde partie relate un curieux voyage aux Indes orientales, qui se termine par des considérations sur la « quadrature du cercle », problème, on le sait, spécifiquement hermétique. Ce voyage s'effectue en compagnie d'un personnage qui a plusieurs caractères des Rose-Croix, et en particulier la « longévité ». A la lecture de cette navigation, on pense parfois au voyage de Pantagruel allant consulter l'oracle de la Dive bouteille ; en effet, certaines expressions de Mathurin Eyquem se retrouvent chez Rabelais. Nous ne voulons d'ailleurs pas dire qu'il y ait eu influence de l'un de ces auteurs sur l'autre ; mais de tels rapprochements suggèrent que tous deux devaient se rattacher à une même « école » traditionnelle. Du reste, ce n'est pas seulement certaines expressions qui sont communes à Eyquem et à Rabelais. Certaines idées aussi. Nous pensons en particulier à la visite faite par Eyquem au « roi des Pygmées » qui, après avoir régné sur la terre entière, vivait retiré dans une caserne. L'évanouissement total de sa « félicité » avait coïncidé, selon lui, avec l'invention de « l'art diabolique de la poudre et du canon ». On sait que Rabelais attribuait aussi une origine « infernale » à l'« artillerie » ; et, ce qui est plus remarquable encore, un moderne historien des civilisations a très bien vu l'importance capitale et néfaste de l'invention des explosifs au début de ce même XIVe siècle qui amorça la ruine ou du moins le dépérissement de tant de « valeurs » traditionnelles (cf. *E.T.* de juillet 1972, p. 197, n. 9 ; et aussi p. 198, § 2).

Dans ce traité d'Eyquem comme dans presque tous les textes de l'hermétisme, on trouve ainsi une foule de formules et d'allusions qu'il est très intéressant de comparer à tel ou tel point de la doctrine traditionnelle. Le symbolisme alchimique est extrêmement riche et varié. C'est ce qui fait à la fois sa difficulté et son attrait.

Denys ROMAN.

LES REVUES

Renaissance Traditionnelle d'octobre 1972 reproduit un intéressant article de la revue *Compagnonnage* (organe de l'Union compagnonnique) sur la « bisaiguë », qui est « un des plus vieux outils du métier de charpentier ». C'est une barre d'acier plate terminée à une extrémité par un ciseau et à l'autre par un bédane (outil destiné à creuser les mortaises). Dans le blason des Compagnons Charpentiers (que reproduit l'article dont nous parlons), la bisaiguë est figurée horizontalement, le bédane à dextre et le ciseau à senestre. Par-dessus la bisaiguë sont posés l'équerre et le compas, entrelacés comme ils le sont en Maçonnerie au grade de Compagnon. Ce blason, très « décoratif », serait certainement susceptible d'une interprétation symbolique, la bisaiguë coïncidant avec la diagonale du carré formé par l'équerre et le compas. Sa poignée, placée au milieu de l'outil, marque ainsi le centre de la figure. Et les six extrémités des trois outils, extrémité qui toutes sont en pointe, forment un ensemble qui n'est pas sans rappeler le *vajra*. Le *vajra* se tient normalement à la verticale. La bisaiguë est représentée horizontale sur le blason ; mais elle doit être tenue verticalement pour être utilisée soit comme ciseau, soit comme bédane. Du reste, cet outil, défini par son nom même comme un instrument à deux tranchants, est l'équivalent de la double hache, symbole, comme le *vajra*, du double pourvoir de l'éclair.

Dans le même n°, outre la suite de l'étude sur Stanislas de Guaïta et aussi un article sur la cathédrale de Chartres, nous trouvons encore de nouvelles notes sur le Compagnonnage, malheureusement trop condensées, ce qui en rend parfois la lecture ardue. Et pourtant l'auteur, M. Gérard Lindien, aborde des sujets fort intéressants (concernant plus particulièrement les tailleurs de pierres), comme par exemple le culte des Quatre Saints Couronnés chez les Compagnons, le Labyrinthe, la tour de Babel. Il déplore avec raison l'abandon de ces deux derniers symboles si importants, et d'ailleurs propres au Compagnonnage. La légende du Labyrinthe est intimement liée au symbolisme du « voyage céleste » (figuré par le vol réussi de Dédale et le vol manqué d'Icare). Quant à la tour de Babel (elle aussi destinée à « s'élever jusqu'aux cieux »), on sait que sa construction dut être arrêtée par suite de l'oubli de la langue primitive commune à toute l'humanité, oubli qui entraînait *ipso facto* la perte de la Parole originelle, c'est-à-dire du « nom divin » primordial.

M. Lindien, qui ne pouvait évidemment songer à développer tous les aspects de ce symbolisme essentiel, donne du moins de très curieuses indications sur le Labyrinthe. Il signale notamment que « les Labyrinthes ont été également définis comme des escargots », c'est-à-dire « des symboles de la résurrection ». Cela est en effet très important, et il est remarquable que cette assimilation remonte bien au-delà de l'ère chrétienne. En effet, dans la légende grecque, le constructeur du Labyrinthe, Dédale (dont l'élève Talos est donné comme l'inventeur de la scie — ce que rappelle M. Lindien —, et aussi du compas et du tour à potier), passe pour avoir résolu, pour le compte d'un roi sicilien, le « problème de l'escargot », qui consistait à faire passer un fil à travers les sinuosités d'une coquille vide de cet animal. Cet épisode, qui eut comme conséquence la mort du roi Minos et le « salut » de Dédale, a surtout comme intérêt de mettre en évidence l'importance du symbolisme métaphysique de la spirale, ou plus exactement de l'hélice.

Il convient de rappeler que la tour de Babel également a un rapport très intime avec l'hélice. Les anciennes gravures compagnonniques la représentaient le plus ordinairement sous la forme d'un de ces édifices babyloniens si particuliers appelés *ziqqourath*, au sommet desquels on accédait par une rampe extérieure hélicoïdale. L'escalier à vis de la Maçonnerie, auquel fait allusion une étrange « marche » particulière aux rituels anglo-américains, se réfère au même symbolisme. On sait aussi que le mot chaldéen *ziqqourath* a pour correspondant en arabe le mot *dhikr* (qui désigne l'« incantation » rituelle et plus généralement spirituelle), et en hébreu le nom Zacharie, que portait le père de saint Jean-Baptiste. L'Evangile rapporte comment Zacharie, devenu muet pour n'avoir pas cru l'archange Gabriel venu lui annoncer la naissance d'un fils, « retrouva la parole », lors de la circonscision de ce fils, après avoir écrit sur une tablette : « Son nom est Jean ».

Denys ROMAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 6-1973